بسم الله الرحمن الرحيم

فقه، کارکردها و قابلیت‌ها

(مقالات فقهی و پاسخ به پرسش‌های دینی ۸۹-۱۳۸۲)

احمد قابل

شناسنامهٔ کتاب

نام کتاب: فقه، کارکردها و قابلیت‌ها

(مقالات فقهی و پاسخ به پرسش‌های دینی ۸۹-۱۳۸۲)

(مجموعه آثار جلد ۸)

نویسنده: احمد قابل

ناشر: شریعت عقلانی

تاریخ انتشار: فروردین ۱۳۹۲

محل انتشار: فضای مجازی

تعداد صفحات: ۲۹۰

www.ghabel.net

تقدیم به:

حجت‌الاسلام‌والمسلمین شیرمحمد قابل

پدرِ احمد

فهرست

مقدمه:

«پاسخگویی فقه در عصر حاضر، مستلزم اموری است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. فقه امروز، نمی‌تواند بدون توجه به مصالح و مفاسد زندگی امروز بشر و بدون‌توجه به عقلانیت او و صرفاً متکی بر دلایل نقلی عرضه شود. توجه به لوازم فتاوی و اظهارنظرهای شرعی و پرهیز از ایجاد خطر و ضرر برای دین و متدینان لازم و ضروری است. درنظرگرفتن توان و تحمل مخاطبان و خصوصاً اهل علم و پژوهش، ظاهراً وظیفهٔ اصلی وارثان انبیاء است. چرا که انبیای الهی به‌اندازهٔ عقل بشرِ زمان خویش سخن می‌گفتند.

۲. تابع قراردادنِ احکام برای اخلاق و مبانی اخلاقی و تابع قراردادنِ هردوی آن‌ها برای باورها و مبانی کلامی، مقتضای عقلی و علمی تبعیت فرع از اصل است. کاری که اکنون به‌شیوه‌ای معکوس عمل می‌شود و این فقه است که اخلاق و باورها را تعیین می‌کند. بنابراین نمی‌توان به‌سوی دلایلی گرایش پیدا کرد که اخلاق انسانی را مخدوش کرده و فی‌المثل اجازهٔ اهانت، سرقت، قتل و امثال آن را نسبت به هر انسان غیرمؤمن می‌دهد؛ بلکه اگر اهداف اخلاقی، تعیین‌کنندهٔ گرایشات فقهی باشد، ترجیح می‌دهد که به روایاتی مراجعه کند که می‌گوید: «خداوند از کوچک‌ترین ظلمی به انسان‌ها نمی‌گذرد اگرچه آن‌ها کافر باشند (فإنّی لم أدع ظلامتهم و إن کانوا کفّارا. کافی، ج۲، ص۳۳۳).»

۳. دیدگاه مجموعه‌ای و متناسب داشتن به مجموعهٔ احکام شرعی از آن‌جهت

لازم است که فقه را از حالت مسائلی پراکنده و نامرتبط با هم به‌صورت یک قانون منظم برای عملِ اجتماعی تبدیل می‌کند. علاوه بر آنکه وجود تنافی در برخی احکام (در فتاوی یک فقیه) سبب پرهیز عُقلا از آن خواهد شد. به‌همین دلیل است که امیرمؤمنان(ع) می‌فرماید: «شر القول ما نقض بعضه بعضاً. بدترین سخن آن است که بعضی از آن، بعضی دیگرش را نقض کند (تصنیف غررالحکم، ش۴۱۲۹).»

۴. تنظیم فقه براساس مبنای محکم کلامی اصالة الاباحة العقلية که موردتأیید اکثر اصولیان شیعه (به‌جز شیخ طوسی و شیخ مفید که توقف کرده‌اند) است و بیش از ۹۵درصد فقهای شیعه به‌لحاظ نظری مؤید آن بوده‌اند، امری ضروری است، که منجر به پذیرش حقوق فطری بشر می‌شود و التزام به لوازم منطقی آن منجر به لاغرشدن شدید فقه خواهد شد.

۵. تعیین مصادیق احکامی که در زمان رسول‌خدا(ص) و ائمهٔ‌طاهرین(علیهم السلام)، براساس تقیهٔ مداراتی با مردم، موردتأیید شرع قرار گرفته و در قرآن و روایات امضا شده، کاری ضروری است تا دایرهٔ احکامِ قابل‌تغییرِ شریعت روشن شود.

۶. به‌رسمیت‌شناختن مجدد حق عدم‌پذیرش مفاد روایاتی که با عقل و خردِ مخاطب سازگاری ندارد و به‌طریق اولی، حق عدم‌پذیرش فتاوی ناشی از آن، در مقام عمل، و گوشزد کردن مسئولیت آنان در عدم‌انکار روایت یادشده و لزوم وانهادن آن‌ها برای آیندگان و کسانی که می توانند آن را درک کنند، نیز از لوازم کارهای فقهی و اصولی امروز است.

۷. دعوت به وحدت پیروان همه شرایع (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم، آل‌عمران ۶۴) حول محور ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح و تلاش برای همزیستی مسالمت‌آمیز با تمامی انسان‌هایی که امنیت دیگران را محترم می‌شمارند و جهت‌گیری فقهی به این سمت‌وسو، ضرورتی است که هیچ‌گاه پایان

نمی‌پذیرد؛ بلکه باید با رویکردهای صلح‌آمیز، [که مطلوب خدای سبحان است، به وظیفهٔ عقلی و شرعی عمل شود و] بهانهٔ جنگ‌طلبان از آن‌ها گرفته شود و دراین‌جهت دیدگاه‌های فقهی فقیهان می‌تواند تأثیر فراوانی بگذارد. اموری که قرآن‌کریم نیز به آن دستور داده و فرموده است: «و إن جنحوا للسّلم فاجنح لها و توکل علی‌الله، انفال ۶۱» یا «الصلح خیر، نساء ۱۲۸» که باصراحت به صلح و مسالمت فرا می‌خواند.» (فقه، کارکردها و قابلیت‌ها ص ۴۰ تا ۴۲)

عبارات فوق چکیدهٔ این کتاب است. نام کتاب برگرفته از مصاحبهٔ بلندی است که کتاب با آن آغاز می‌شود. جلد هشتم مجموعه‌آثار زنده‌یاد احمد قابل دربرگیرندهٔ مقالات وی در فقه استدلالی و پاسخ به پرسش‌های دینی است. مقالات فقهی حول دو موضوع، مستقلاً مجلدات بعدی این مجموعه را تشکیل می‌دهد، یکی مباحث حقوق بانوان و دیگری مباحث حقوق جزائی. مباحث این جلد حاصل مکتوبات احمد قابل بین سال‌های ۱۳۸۲ تا ۱۳۸۹ است. کلیهٔ مباحث این مجلد در زمان خود مؤلف در وبلاگ شریعت عقلانی وی منتشر شده است. مطالب کتاب شامل دو بخش است. بخش اول حاوی دوازده مقاله‌ی کوتاه و بلند فقهی است. بخش دوم پاسخ به پرسش‌های فقهی، کلامی، قرآنی و سیاسی است. این کتاب بهترین شاهد توانایی‌های فقهی و ابتکارات اجتهادی مرحوم احمد قابل است. در مقالهٔ مهاجرت، او چنین نتیجه گرفته است:

«برای بیان حقایقِ بسیاری که عالمانِ شریعت تاکنون از توده‌های مریدان و پیروان خویش کتمان کرده‌اند، لازم است کسانی راهی دیاری گردند که هزینهٔ بیان حقایق، نقدِ جان، آبرو و هستی خود و خانوادهٔ خود نباشد و بتوان با امنیت‌خاطر و بدون دغدغه، حقایق علمی شریعت را به مشتاقان آن رساند و در اختیار جامعهٔ بشری قرار داد.» (ص ۶۰)

احمد قابل منادی اسلام شاد و بانشاط است. به‌نظر وی: «توصیهٔ دین و شریعت

...فراهم‌کردن آگاهانه و مختارانهٔ وسایل شادی و گریز از غم و اندوه به‌سوی شادی و سُرور است . به‌عبارتی‌دیگر از تکثیر کمی و کیفی غم و حزن جلوگیری می‌کند و آن‌را به حداقل کاهش می‌دهد.» وی بعد از انتقاد شدید از فرهنگ مسلط عزاداری و حزن و اندوه در جوامع شیعی هشدار می‌دهد:

«آیا آقایانِ علمای دین، دراین‌خصوص وظیفه‌ای احساس نمی‌کنند؟ آیا معتقدند که حزن و اندوه ازنظر دینی مطلوب است؟ آیا با تحقیق علمی به این نتیجه رسیده‌اند که وظیفهٔ شیعیان، بسط فرهنگ عزاداری و حزن و اندوه است؟ آیا ازنظر علمی، پدیدهٔ حزن و اندوه را به‌نفع بشر در دنیا و آخرت، ارزیابی می‌کنند که با حضور خود در این مجامع و گاه با دعوت و حمایت مادی و تبلیغی از این‌گونه افراد، زمینهٔ تسلط آنان بر فرهنگ دینی را فراهم می‌کنند؟» (ص ۷۴)

قابل در مقالهٔ ولایت‌فقیه پس از نقد و بررسی مهم‌ترین نظریات ولایت‌فقیه اعم از انتخابی و انتصابی و مطلقه و مقیده و حکومت ولایی و حاکمیت غیر فقیه منتخب چنین نتیجه می‌گیرد:

«تنها راه صحیح و کم‌خسارت در بحث حکومت، راه تجربه‌شده‌ای است که سایر عقلای بشر آن را آزموده‌اند و از میان اَشکال مختلف حکومتی، آن را برگزیده‌اند. حکومتی که « مردم را بر سرنوشت خویش حاکم کند و امکان تداول قدرت براساس خواست ملت‌ها را، به‌آسانی ، فراهم سازد.» چیزی که از آن به‌عنوان « دموکراسی» یاد می‌شود. مبتنی بر گزارش مختصری که از رویکرد شریعت به مقولهٔ حکومت داده شد، به‌گمان‌من ، مطلوب‌ترین حکومت از نظر شریعت محمدی(ص) آن حکومتی است که:

۱. تداول قدرت در همهٔ سطوح حاکمیت، به‌صورت دوره‌های کوتاه‌مدت و کاملاً انتخابی باشد، تا رضایت و عدم‌رضایت مردم از حاکمان و سیاست‌های آنان، در زمانی معقول، فرصت بروز و ظهور یابند و پیمودن راه‌های هزینه‌بر و خشونت‌آمیز،

برای ایجاد تغییرات موردنظر اکثریت ملت، لازم نگردد.

۲. سیاست‌ورزی افراد ملت، از نهادهایی چون احزاب و سازمان‌های دموکراتیک آغاز شود و برنامه‌ها و سیاست‌های اعلام‌شده ازسوی احزاب و پذیرفته‌شده ازسوی اکثریت ملت (در رأی‌گیری‌های مختلف) فرصت کافی و توان لازم برای اعمال را بیابند.

۳. در تمامی امور اجتماعی، صرفاً مبتنی بر رأی نمایندگان منتخب مردم، تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری شود و در امور بسیار مهم و حیثیتی و مصالح عمدهٔ ملت، اقدام به نظرسنجی گردد.

۴. در همه‌حال و ازسوی تمامی اجزای قدرت، منافع ملی بر منافع شخصی حاکمان ترجیح یابد. ملت نیز باید بپذیرد که حاکمانِ او، انسان‌های متوسطی‌اند که در محاسبات و اعمال خویش، دچار برخی خطاهایی می‌شوند که باید آن‌ها را نادیده بگیرد.

۵. از مطلق‌کردن افراد و اشخاص و شخصیت‌گرایی در حکومت پرهیز شود و هیچ‌کس، فوق نقد و پرسش قرار نگیرد. برای این‌منظور باید رسانه‌های غیرحکومتی، با آزادی‌های قانونی برای نقد سیاست‌های حاکمان، همیشه حضور داشته باشند و تشکیل مجامع و سخنرانی‌ها، کاملاً آزاد باشد.

۶. حقوق و آزادی‌های فطری و قراردادی افراد (که در قانون اساسی و قوانین مصوبهٔ نمایندگان ملت منعکس می‌شود) به‌عنوان عهد و پیمان ملت با حاکمیت، در همه‌حال رعایت گردد. چرا که نقض قانون، معنون به عنوان «نقض عهد» می‌شود که از گناهان کبیره است.

۷. عدالت در توزیع فرصت‌های برابر و «حق بهره‌برداری از امکانات عمومی» را مراعات کند.

۸. رشد، توسعه، امنیت و رفاه مـردم و آبـادانی کشـور را وجهـۀ همـت خـویش قراردهد و از همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح بین‌المللی و صلح جهانی دفاع کـرده و از نظامی‌گری افراطی، تشنج‌آفرینی و درمعرض تهدید قراردادن جامعه، شدیداً پرهیـز کند.

۹. هیچ‌کس را دارای «حقّ ویژه برای کسب حاکمیت» ندانـد؛ چـرا کـه بـرخلاف عدالت و تبعیضی نارواست. تمامی شهروندان کشـور را در کسـب مناصـب قـدرت، مجاز بداند و ملاک انتصابات حکومتی را، شایستگی و توان بیشتر بـرای خـدمت بـه مردم قرار دهد.

۱۰. در کشوری مانند ایران کـه از قومیـت‌هـای مختلـف و فرهنـگ‌هـای ملـی و مذهبی گوناگون تشکیل شده است، حق حاکمیت ملی را با حـق حاکمیـت منطقـه‌ای درهم آمیزد و با انتصاب مسئولان محلی و یـا انتخـابی‌کـردن مسـئولیت‌هـای رسـمیِ محلی، به انسجام درونیِ اقوام در قالب یک ملت و حاکمیت ملیِ فراگیر، اقـدام کنـد. این گرایش با اصل دعوت به اتحاد و همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های اجتماعی، کـه موردتأکید اسلام است، سازگارتر خواهد بود.» (ص ۹۱ و ۹۲)

در مقالۀ ارزشمند «رهاسازی اسلام از انحصار فرهنگ خاورمیانه» قابـل بـه‌دنبـال پاسخ به این پرسش مهم است:

«چه مزایای اثبات شده‌ای از نظر علم و منطق برای ملل خاورمیانه نسبت به سایر ملل جهان وجود دارند که دین خدا و شریعت مصطفی را با ادعای جهـانی‌بـودن، در حصار تنگِ این منطقۀ جغرافیـایی محبـوس کـرده‌ایـم و توهمـات بیجـایی را بـرای مسلمانان این دیار رقم زده‌ایم که خود را «فخر عالَم امکـان» بداننـد و سـایر ملـل را به‌پیروی کورکورانه و زبونانه از فرهنگِ برتر خویش فراخوانند؟!» (ص ۱۴۸)

در مقالۀ فقهیِ بررسی اجمالی رؤیت ماه به این نتیجه می‌رسد:

«راه‌های علمی و محاسبات ژئوفیزیکی بـرای تعیـین زمـان حلـول و انعقـادِ مـاه جدید، باتوجه به دقیق‌بودن آن و اطمینانِ حاصل از آن، تنهـاراه بـرای جلـب اعتمـاد عمومی در سراسر جهان و پایان‌بخشیدن به اختلافات پیش‌گفته است.» (ص ۱۶۳)

به‌نظر وی «در هر بخشی از زمین که ماه قبل از ظهر شـرعی مکـه رؤیـت شـود، برای اثبات شرعی تولد ماه نو، در سراسر جهان کفایت می‌کند.» (ص ۱۶۸)

برخی از آراء فقهیِ قابل در بخش پرسش و پاسخ‌های دینی به ایـن شـرح اسـت: طهارت اهلِ‌کتاب؛ استحباب تطهیر با آب و کفایت خشک‌کـردن مخـرج بـول؛ همـهٔ نمازها و همهٔ رکعات آن‌ها را با صدایی آرام و متوسـط بایـد خوانـد (نـه بلنـد و نـه کوتاه)؛ استحبابِ مؤکدِ خواندن نمازهای پنج‌گانـه در پـنج وقـت؛ اسـتفاده ازگوشـت ذبح‌شدهٔ حیوانات حلال‌گوشت، توسط هر انسانی که باشد، اگر به‌قصد تهیهٔ خـوراک برای خود یا سایر گوشت‌خواران ذبح شده باشد، حلال است وتفاوتی بین مسلمان و اهل‌کتاب یا فرد غیرمعتقد به خدا در این امر وجود ندارد و تنها درصورتی‌که حیوانی برای تقرب بـه غیرخـدا (مثـل بـت‌هـا یـا هـر موجـودی غیـر از خـدا، کـه مقـدس شمرده‌شود) ذبح شود، بهره‌گیری از آن جایز نیست. (ص ۱۷۴ تا ۱۹۱)

به‌نظر قابل «گرایش به‌هم‌جنس، امـری غـــیرطبیعی اسـت. اگـر ثابـت شـود کـه معـــدودی از افراد، طبیعتی متفـاوت دارنـد، علـی‌القاعـده بایـد آن‌را نـوعی بیمـاری جسمی و جنسی ارزیابی کرد که چارهٔ آن نیز درمان است.» تا قبل از درمـان مبتلایـان به هم‌جنس‌گرایی در شرایط اضطراری می‌توانند «از برخی راه‌ها که در حالات طبیعی شرعاً یا اخلاقاً مجاز نیستند (مثل خودارضایی) بهره گیرند.» (ص ۱۹۷)

در مجموعهٔ پاسخ‌های عالمانهٔ وی به پرسش‌هـای علاقـه‌منـدان نکـات ارزشـمند دیگری یافت می‌شود که استخراج آن‌ها در گرو مطالعهٔ دقیق کتاب است.

از دو نفر از عزیزان که زحمت تصحیح متن، نمونه‌خوانی و صفحه‌بندی کتـاب را به‌عهده داشتند صمیمانه تشکر می‌کنم. بررسی و نقد آراء فقهی زنده‌یاد احمد قابل در

گرو انتشار دو جلد باقیماندهٔ این مجموعه است که به امید خدا تا آخر بهارِ جاری انجام خواهد شد. این مجلدات نشانه‌هایی از فقاهت اجتهادی یکی از شاگردان آیت‌الله‌العظمی منتظری قدّس‌سرّه است. خداوند استاد و شاگرد را رحمت کند و به ما توفیق ادامهٔ راه آنان را عنایت فرماید، انشاءالله.

فروردین ۱۳۹۲

محسن کدیور

بخش اول:
مقالات فقهی

فقه، کارکردها و قابلیت‌ها[1]

با شکل‌گیری قانون اساسی در جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران و لزوم تدوین قوانین کیفری، مدنی و حقوقی در ایران، فقه شیعه به‌مثابه منبع اصلی قوانین کشور، مورد توجه بیشتری قرار گرفت. پیش از آن، تنها به‌عنوان دستورالعمل‌های فردی مورد توجه متدینان بود و عمدتاً از دیدگاه ایمانی، به فتاوی مراجع نگریسته می‌شد. اکنون با رویکرد اجتماعی و به‌عنوان قانون به احکام فقهی نگاه می‌شد و این امر سبب بروز اشکالات جدیدی گردید:

۱. اولین پرسش این بود که با توجه به اختلاف‌نظر فقها در مسائل گوناگون، رأی و نظر کدام فقیه را به‌عنوان قانون بپذیرند؟

۲. مراجع تقلید و مقلدان آن‌ها، که رأیشان برخلاف فتوای تبدیل شده به قانون است، با کدام مجوز شرعی، ملزم به پذیرش قانون می‌شوند؟

۳. پیدا کردن فقیهی که در تمامی ابواب فقه دارای نظریاتی هماهنگ باشد و نگاه او به مجموعه احکام شرعی، نگاهی منظومه‌ای باشد، بسیار دشوار است. مرحوم شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر در کتاب «اقتصادنا» به این حقیقت که فتاوی فقها، ناظر به هم نبوده و بیشتر به عنوان وظایف فردی مورد توجه قرار گرفته، اعتراف می‌کند. مرحوم آیت‌الله نائینی در بحث‌های اصولی خود تصریح کرده است: «احکام فقهی، متشتت و پراکنده و غیرمرتبط باهم‌اند. گاه مسائل مشابه دارای احکام مختلف و مسائل مختلف دارای احکام مشابه هستند.» (فوایدالأصول ج۳، ص۹۱)

---

۱. روزنامهٔ شرق، اواخر آبان و آذر ۸۲ در ۱۰ قسمت.

۴. چندی پس از تصویب قانون اساسی مشروطه، بحث حقوق بشر در مجامع سیاسی و حقوقی مطرح شد و با تشکیل سازمان ملل متحد و تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر موضوع جدیدی پدید آمد. این اعلامیه از کشورهای عضو ملل متحد خواسته بود که اصول پذیرفته شده آن را در قوانین کشورهای خود تصریح کرده و به آن عمل کنند و از مخالفت با آن بپرهیزند. ادعا می‌شد که این اعلامیه به‌عنوان سیرهٔ عقلاء بشر، از سوی دانشمندان و حقوقدانان اکثر کشورها تأیید شده و اصول این سیره را ترسیم می‌کند.

از طرفی، وجود تفاوت‌هایی در مبانی کلامی و حقوقی این اعلامیه، با مبانی ترجیح یافته در فقه رایج شیعه (و بلکه فقه رایج مسلمین) کار همزیستی مسالمت‌آمیز با ملل متحد را دشوارتر می‌کرد چرا که اندک اندک حساسیت‌ها نسبت به تخلف از حقوق بشر، به اقدامات عملی شورای امنیت سازمان ملل و تجویز تحریم‌های سیاسی، اقتصادی و حتی دخالت‌های نظامی منجر شد.

وابستگی‌های اقتصادی و ضعف نظامی کشورهای اسلامی از یک‌سو و اصرار و اجبار جهانی از سوی دیگر مشکلاتی را پدید آورد که قبل از آن، وجود نداشت. این مشکلات، پس از تحقق جمهوری اسلامی و کاربردی شدن فقه شیعه و تسلط بی‌چون و چرای برخی فقیهان شیعه بر تمامی ارکان قدرت در ایران، با حساسیت بیشتر جامعه جهانی، تشدید شد.

برخی افراد و گروه‌ها، اقتدار جمهوری اسلامی را دلیل کافی برای مخالفت با جامعهٔ جهانی در مسائل اختلافی (بین راهکارهای فقهی و رویکردهای حقوق بشری جهانی) دانسته و صریحاً به میدان مقابله عملی و نظری قدم گذاشتند. گروهی دیگر با عنوان عدم کفایت قدرت ملی برای تقابل با قدرت‌های جهانی و لزوم مدارا و مصلحت‌اندیشی، سعی در مذاکره و مناظره و تفاهم داشته و با پذیرش مشروط و یا قبول ظاهری و تخلف عملی نسبت به برخی کنوانسیون‌ها (که اکثر کشورهای عضو

سازمان ملل این‌گونه‌اند) از بند مشکلات خود را رهانیده و از باب ضرورت، برخی موارد خلاف نظریات فقهی رایج را می‌پذیرند.

حتی برای منظور اخیر، در بازنگری قانون اساسی، نهادی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام پیش‌بینی شد که کارش مصلحت‌اندیشی برای نظام است و گاه به تصویب قوانینی اقدام می‌کند که فقهای شورای نگهبان، رأی به خلاف شرع بودن آن داده‌اند.

۵. نتایج و آثار ناشی از اعمال برخی فتاوی فقهی در جامعهٔ ایران، تأمل در مطلوبیت و کارآیی آن‌ها را برای پژوهشگران و دانشمندان رشته‌های مختلف (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق و... و حتی متخصصان امور پزشکی) درپی داشته و تردیدهایی را پدید آورده است. این مقاله در مقام بررسی و شمارش تمامی مشکلات پیش‌روی فقه نیست و بیشتر درپی بررسی قابلیت‌های فقه برای رویارویی با مشکلات (یاد شده و غیر آن) است.

موضوعی که کمتر به آن توجه شده و امید است که افراد توانا و شایسته، به این موضوع بیش از پیش بیندیشند و اگر حقیقتی را یافتند، با اهل دانش و دین درمیان گذارند. البته باید توجه داشت که گزارش عمومی از بحثی علمی و کارشناسانه، معمولاً با محدودیت‌های خاصی روبه‌رو می‌شود که پرهیز از اصطلاحات سنگین علمی و عدم گنجایش گزارش برای ارائه تمامی مستندات و جرح و تعدیل ادله و لزوم استفاده از زبان عمومی از لوازم اولیه آن است.

در آغاز باید یادآوری شود که اختلاف فتاوی فقهای شیعه به‌گونه‌ای بوده و هست که مرحوم علامهٔ حلی در کتاب «مختلف‌الشیعه» نزدیک به چهارهزار صفحه (با چاپ جدید) را به نقل مسائل اختلافی فقهای شیعه از قرن چهارم تا قرن هشتم اختصاص داده است. مطمئناً اگر کسی بخواهد مجموعه نظریات اختلافی فقهای شیعه از قرن دوم تا پانزدهم را با تمامی جزئیات یادآوری کند بیش از ده هزار صفحه

را باید به آن اختصاص دهد.

این‌همه اختلاف در آرای فقهی، (تا جایی که مثلاً طبق بیـان بنیانگـذار جمهـوری اسلامی، تنها در معنی «غنا» بیست و چهار نظر گزارش می‌شود) از پدید آمدن نظریـه اجماعی و مورد توافق، در بسیاری از مسـائل جلـوگیری کـرده و مـی‌کنـد و قـدرت بررسی علمی و انتخاب را تا حد زیادی بالا می‌برد.

بسیاری از فتاوی مشهور که اشتباهاً ازسوی برخی افراد، اجماعی و مـورد توافـق ارزیابی می‌شوند و نمایشی از ضروری دین یا مـذهب را ارائـه مـی‌کننـد، ایـن‌گونـه نیستند و گاه اختلاف‌های عمیق و مبنایی در آن‌ها وجود داشته و دیـده مـی‌شـود کـه فقهای نامدار شیعه با نظریات رایج فقهی مخالف‌اند.

این امر در برخی از مشهورترین بحث‌های کلامی هم وجـود دارد و مسـائلی کـه تصور می‌شود از ضروریات مذهب یا دین به لحاظ اعتقادی باشند، این‌گونه نیستند و تنها عدم آشنایی با نظریات مخالف، سبب این تصورات ناصحیح شده و می‌شود.

با توجه به مبتنی بودن اکثر فتاوی فقهی بر روایات و توجه بـه ایـن نکتـه کـه در بسیاری از مسائل فقهی، روایات متعارض وجود داشته و اساساً اخـتلاف فتـاوی نیـز عمدتاً ناشی از اختلاف روایات است، می‌توان فهمید که فقه رایـج، ناشـی از تـرجیح برخی روایات و گزینش آن‌ها توسط فقیهان شکل گرفته است و تردیدی نیسـت کـه پـیش‌فـرض‌هـا و رویکردهـای فرهنگـی و میـزان دانـش هـر زمـان مـی‌توانـد در تصمیم‌گیری‌ها و گزینش‌ها تأثیر بگذارد. البته این حق نیز پدید می‌آیـد کـه دیگـران، روایات مقابل نظر مشهور را ترجیح دهند.

لازم به ذکر است که اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی از نوع احکام امضایی‌انـد؛ یعنی شارع مقدس راهکارهایی که عقلای بشر دیروز بـرای سـامان دادن بـه زنـدگی خویش به آن ملتزم بوده‌اند را مورد بررسی قرار داده و معقـول‌تـرین و عادلانـه‌تـرین آن‌ها را گزینش کرده و تأیید و امضا کرده است. اگر پرسیده شود که چرا امضا کرده،

پاسخ داده می‌شود که علت اصلی آن رواج و گسترش آن رویکردها در میان عقلای بشر یا عقلای جامعهٔ عرب یا مردم مکه و مدینه بوده است و این رواج، نشانگر سطح عقلانیت و پذیرش آن مردم است، و البته سعی شارع مقدس بر گزینش بهترین راهکارهای موجود بوده است.

به‌عبارت‌دیگر، احکام امضایی اسلام، احکامی عرفی هستند که مورد تأیید شارع قرار گرفته‌اند تا رعایت توان عقلی بشر آن زمان شده باشد. یعنی سیرهٔ عقلای بشر را تأیید کرده و ملاک آن عدم جواز تکلیف به مالایطاق و لزوم تکلیف به اندازهٔ توان عقلی بشر در هر زمان بوده است. حال باید دید که اگر عرف و سیرهٔ عقلای بشر امروز، سیرهٔ عقلای بشر دیروز را نپسندید و راهکارهای معقول‌تر و عادلانه‌تری را برگزید و به اصطلاح، تعارض بین سیرهٔ عقلای گذشته و حال پدید آمد، چه باید کرد؟ آیا نمی‌توان با کشف ملاک قطعی، سیرهٔ عقلای امروز را بر سیرهٔ عقلای پیشین ترجیح داد؟

پاسخ به این پرسش در گرو مطالبی است که به اهم آن‌ها در این مقاله اشاره خواهیم کرد.

عقل و خرد بشر ملاک بیان احکام

یکی از مطالب پذیرفته شده در تفکر دینی، موضوعیت عقل بشر در نسبت انسان با کل شریعت است. به‌همین‌جهت در قرآن کریم آمده است: «لایکلّف الله نفساً إلاّوسعها؛ خداوند هیچ‌کس را به بیش از توان او مکلف نکرده است.» این مضمون، شش نوبت در قرآن تکرار شده است (بقره، ۲۳۳و۲۸۶؛ انعام، ۱۵۲؛ اعراف، ۴۲؛ مؤمنون، ۶۲؛ طلاق، ۷) و در روایات معتبره آمده است: «رسول خدا(ص) هرگز با تمامی خرد و دانش خویش با مردم سخن نگفته است. بلکه خود ایشان فرموده است: ما پیامبران الهی، دستور گرفته‌ایم که با بشر، به اندازهٔ عقلشان سخن بگوییم» (کافی، ج۱، ص۲۳)

این سخن پیامبری است که شریعت جدید خویش را عرضه می‌کند و بخش عمده‌ای از این شریعت، مربوط به احکام فقهی است که در آیات قرآن و روایات پیامبر(ص) بیان شده است. یعنی یکی از موضوعاتی که خدا و پیامبر دربارهٔ آن بسیار سخن گفته‌اند، بیان احکام الهی است و مطمئناً در این سخنان نیز اندازهٔ عقل بشر آن‌هم بشر معاصر را نگه داشته و دستور خدا در این زمینه عملی شده است.

به‌عبارت‌دیگر، خدا و پیامبر گرامی اسلام، توان مردم آن‌زمان را مراعات کرده و در بیان احکام الهی میزان تحمل آنان را درنظر گرفته‌اند یعنی اگر قریش و مردم مکه و مدینه و یمن، سخنی بیش از حد طاقت و درک عقلانی خویش می‌شنیدند مطمئناً آن را نمی‌پذیرفتند؛ به‌همین‌دلیل احکام اسلامی عمدتاً به تأیید روش‌های مرسوم در بین عقلای آن روز پرداخته و اصطلاحاً احکام امضایی‌اند. طبیعی است که انسان فرهیخته‌ای چون پیامبر خدا(ص) توانایی عملی بسیار بیشتری داشته ولی به‌خاطر رعایت مخاطبین، از آن بهره نبرده و (همچنان که بارها در قرآن آمده است) وادار به تنزل از مرتبهٔ والا به مراتب پایین شده است.

این روشی است که پس از این، تحت عنوان تقیهٔ مداراتی بررسی خواهد شد و لذا در روایتی از امام رضا(ع) آمده است: «توفّی النّبی و هو فی تقیة. پیامبر خدا از دنیا رفت درحالی‌که در تقیه به‌سر می‌برد» (بحار، ج۱۶، ص۲۲۱، ش۶). روایات در این نکته به تواتر رسیده است که پیامبر خدا در هنگامهٔ بیان احکام الهی (یعنی در تمام مدت عمر رسالت خویش) به میزان توانایی مسلمانان برای پذیرش احکام خدا، توجه جدی داشته و از بیان یا شرح بسیاری از مطالب پرهیز کرده است. حتی در برخی موارد، پرسش‌های افراد را بدون جواب گذاشته و یا تصریح کرده است که چون پاسخ آن را تحمل نمی‌کنید، چیزی نمی‌گویم.

این مطلب حتی در قرآن نیز آمده است: «لاتسئلوا عن أشیاء إن تبد لکم تسئوکم؛ نپرسید از چیزهایی که اگر پاسخش آشکار شود ناراحتتان می‌کند (مائده، ۱۰۱).» لازم

است بدانیم که این آیه در سوره مائده است، یعنی آخرین آیات نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام و مفهومش روشنگرِ آن است که تا آخرین روزهای حیات پیامبر خدا، امکان پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌ها وجود نداشته چرا که درک و خرد بشر آن روز، آمادگی پذیرش آن را نداشته است.

روایات معتبره‌ای وجود دارد که جابربن‌یزید جعفی از امام باقر(ع) هفتاد (و در برخی پنجاه) هزار حدیث شنیده که اجازه نقل آن را برای مردم زمان خویش نداشته است و علت آن را عدم تحمل مردم می‌داند (رجال کشی، ص۱۹۴، ش ۳۴۳؛ مستدرک الوسایل، ج۱۲، ص۲۹۸، ش ۱۴۱۳۴).

در روایتی معتبره از امام باقر(ع) نقل شده است که امیرمؤمنان علی(ع) برخی احکام را صرفاً به خانوادهٔ خود یاد داده و برای مردم آن را بیان نکرده است. راوی می‌پرسد که چرا چنین کرده؟ در پاسخ می‌شنود که: می‌ترسید که پذیرفته نشود. (قلنا ما منعه أن یبین ذلک للناس؟ قال: خشی أن لایطاع). (کافی، ج۵، ص۵۵۶؛ تهذیب، ج۷، ص۴۶۳؛ استبصار، ج۳، ص۱۷۳)

این مطلب لوازم بسیاری دارد که گزیر و گریزی از پذیرش آن نیست. یعنی اگر قبول کرده‌ایم که پیامبر(ص) و ائمهٔ طاهرین امکان بیان بسیاری از احکام و دیدگاه‌های شریعت برای مردم را پیدا نکرده‌اند و سخنانی بوده که بیش از حدِّ طاقت مردم عصر جاهلیت و دوره آغاز شریعت محمدی(ص) بوده است، باید بپذیریم که آنچه در دسترس ما قرار گرفته (در عصر حاضر) بعضی از حقیقت است و بخش باقیمانده آن (که ناشی از عدم رشد عقلانی اکثریت مردم زمان‌های گذشته است) برای تکمیل حقیقت لازم است. می‌توان گفت رشد عقلانیت بشر در مدت بیش از هزار سال اخیر به‌گونه‌ای است که تردیدی در دانش بیشتر بشر امروز نسبت به هزار سال پیش نمی‌توان روا داشت.

ممکن است ادعا کنیم که هنوز به میزان تحمل سلمان و جابربن‌یزید جعفی

نرسیده است ولی قابلیت پذیرش اندکی از ده‌ها هزار حدیث مکتوم جابر، یا دانش سلمان (که اگر ابوذر در آن زمان به آن واقف می‌شد، سلمان را به قتل می‌رساند) را پیدا کرده است و عدم ارائه بخش مکتوم حقیقت، پذیرش بخش آشکار آن را (به‌تنهایی) دچار اختلال کرده است.

توجه جدی به این مطلب که حداقل پنجاه هزار حدیث غیرتکراری که حاوی نکات مختلف اخلاقی و فقهی بوده و از دسترس بشر امروز دور مانده و یقیناً مطالب آن از نوع سخنان و احکامی بوده که مردم زمان ائمه(ع) توان پذیرش آن را نداشته‌اند، می‌تواند اصل متفاوت بودن مفاد آن‌ها با فقه رایج زمان ائمه (که تاکنون باقی مانده) را اثبات کند و این امر مؤید روایاتی است که می‌گویند: «مهدی(ع) دین جدید و کتاب و قانون جدیدی می‌آورد».

درهرصورت هفتاد هزار یا پنجاه هزار حدیثی که به احتمال قوی مقدار فراوانی حکم فقهی متفاوت از احکام فعلی را گزارش کرده و به اثبات می‌رسانده است، به‌این‌دلیل که در اندازهٔ فهم بشر آن روز نبوده، مکتوم و مستور مانده است.

اگر بدانیم که مجموعهٔ احکام فقهی موجود مثلاً حدوداً پنج هزار مسئله را شامل می‌شود (که بسیاری از آن‌ها با استفاده از کلیاتی چون اصول عملیه به نتیجه رسیده) و آن‌دسته از احکام فقهی موجود که با برداشت عقلای بشر امروز در تعارض قرار گرفته و یا می‌گیرند را حداکثر یک سوم احکام امضایی اسلام بدانیم، احتمال وجود راه‌حل این تعارض‌ها در ده‌ها هزار حدیث مکتوم را می‌توان پذیرفت و این همان کاری است که باید قائم‌آل‌محمد(ع) انجام دهد و بشر را با اطمینان کامل ناشی از تبیین عقلانیت موجود در احکام شرعی، به طرف برترین نسبت ممکن از عدالت هدایت کند.

درهرصورت، اکنون که ما از آن میراث گرانبهای شریعت بی‌بهره مانده‌ایم و بخش ظاهر شریعت در برخی احکام امضایی با برداشت‌های عقلانی بشر امروز

ناسازگار است و اندازهٔ عقل و درک بشر امروز نسبت بـه بشـر دیـروز ارتفـاع یافتـه است چه باید کرد؟

این‌جا است که یا باید از حدس و گمان و توهم بهره گیریم و یا به عقـل و خـرد بشری بـه‌عنـوان حجـت بـاطنی اعتمـاد کنـیم، چیـزی کـه ابـن سـکیت اهـوازی از امام‌هادی(ع) پرسید و در جواب این پرسش که پـس از اتمـام دورهٔ ارسـالِ رسـل و انبیاء، بشر به چه چیزی برای تشخیص حق و راه صحیح باید رجـوع کنـد؟ امـام(ع) می‌فرماید: «العقل» (کافی، ج۱، ص۲۴و۲۵، ش ۲۰).

این پرسش و پاسخ که در آغاز قرن سوم هجری تحقق یافته، تکلیـف بشـر را در دورهٔ گذار و عدم دسترسی به حجت ظاهری کاملاً روشن کرده و راه تردید را بسـته است. مقصود این است که آدمی در مقام عمل، راهکار خویش را با عقل و خرد پیـدا می‌کند.

با استفاده از نیمهٔ آشکار حقیقت و توجه به این که این نیمه باتوجه به میزان خرد و تحمل مردم هزار و چهارصد سال قبل به تبیین حد و مرزهـا اقـدام کـرده اسـت و احتمال اینکه می‌توان در کمیت و کیفیت حدود و مرزها باتوجـه بـه امکـان پـذیرش فعلی مردم بازنگری کرد، می‌توان مطمئن شد که آدمی از طریق حق منحرف نشـده و وظیفهٔ انسانی خویش را انجام می‌دهد. البته حق انتساب صریح رویکردهـای حقـوقی خویش به شریعت را درصورتی خواهد داشت که مبتنی بر اصول و کلیـات شـریعت اقدام به تفریع و استنباط کرده باشد.

شاید مفاد «علینا القاء الاصول و علیکم ان تفرعوا؛ برماست بیان اصول و کلیات و برشماست که فروع را از آن استخراج کنید (وسایل الشیعه، ج۱۸، ص۴۱، ش۵۱)» نیز همین باشد که بیان کلیات وظیفه شارع است و تشـخیص جزئیـات بـه‌عهـدهٔ پیـروان شریعت در هر زمان است.

اما آنچه درمورد قیاس، وارد شده که «إن دین الله لایصاب بالعقول: دیـن خـدا بـا

این عقل‌ها درک نمی‌شود» مشخصاً در موردی است که حکم مسئله‌ای از جانب شارع بیان نشده و مسکوت مانده است و فردی بخواهد به‌صرف مشابهت (آن‌هم کمترین مشابهت) حکم مسئله دیگر را برای مصداق مسکوت ثابت کند و به‌رسمیت شناسد.

دراین‌خصوص فرموده‌اند: حقیقت دین و حکم خدا با این میزان از علم و درک بشر (که در زمان ائمهٔ طاهرین علیهم‌السلام بوده) و با استفاده از تمثیل منطقی، قابل درک نیست. به‌عبارت‌دیگر «الف و لام» در «العقول»، الف و لام عهد است و مصداق آن عقلی است که تمثیل را حجت می‌داند.

علم و دانش امروز، تمثیل را حجت نمی‌داند بلکه استقراء ناقص و اطمینان‌بخش را حجت می‌داند و براین‌اساس عمل می‌کند. بنابراین نمی‌توان روایات نفی و رد قیاس فقهی را به غیر آن تعمیم داد وگرنه می‌توان گفت در این روایات، قیاس باطل شمرده شده و نوع منطقی قیاس نیز یکی از انواع آن است و به‌این‌ترتیب راه براهین عقلی به‌طورکلی مسدود می‌شود و روشن است که این برداشت مورد قبول فلاسفه و متکلمان مسلمان نیست و فقهای شیعه نیز آن را مردود می‌دانند.

این مطلب نیز روشن است که مقصود از عقل بشر، عقل عرفی است. یعنی در مباحث علمی عقل برآمده از دانش بشر، حجت است. در مسایل فردی عقل فردی افراد و در مسایل اجتماعی، عقل جمعی مورد توجه است. بنابراین در بحث احکام فقهی که مسایلی کاربردی و حقوقی هستند، عقل علمی و تجربی حجت است که از طریق استقراء ناقص اطمینان‌آور به‌دست می‌آید.

البته در بحث‌های تحلیلی عقلی از راه برهان سبر و تقسیم که به نوعی استقراء تام، منجر می‌شود و یا از آن‌چه در منطق به‌عنوان قیاس منطقی نام برده می‌شود نیز برای کشف حقیقت بهره گرفته می‌شود که به آن عقل فلسفی می‌گویند.

آیات و روایاتی که حجت بودن عقل بشری را تأیید و تأکید می‌کنند، از نظر

فراوانی، فوق‌العاده است به نحوی که در کمتر متنی می‌توان این همه تأکید بر ارزش عقل و علم را پیدا کرد.

صاحب شریعت نیز می‌توانست همچون برخی پیروان شریعت، به تحقیر عقل بشر اقدام کند و لااقل سخنی در اهمیت عقل و خرد آدمی برزبان نیاورد، ولی برخلاف چنین رویکردی، او و خاندانش تا آنجا پیش‌رفته‌اند که فرموده‌اند: «لا دین لمن لا عقل له؛ کسی که عقل خود را به‌کار نمی‌گیرد، دین ندارد (بحار، ج۷۷، ص۱۵۸)».

به‌عبارت‌دیگر، سخن از اعتبار و ارزش عقل در تمامی حوزه‌های حضور دین (باورها، اخلاق و احکام) در نگاه شریعت محمدی(ص)، احتیاجی به استدلال ندارد. مخالفان چنین ادعایی باید برای ادعای مخالفت شریعت با پیروی از عقل و خرد بشری، دلایل کافی ارائه کنند که جداً از اثبات آن عاجزند. بنابراین نباید از رفتارهای غیرعلمی، هراسی به دل راه داد و باید با جدّیت تمام، به تبیین کمیت و کیفیت نسبت احکام شرعی با عقل بشری (در حوزهٔ احکام امضایی) پرداخت.

حق پذیرش و عدم پذیرش احادیث و فتاوی با ملاک عقل عرفی

روایات بسیاری، از معصومین(علیهم‌السلام) نقل شده است که رویکرد مسلمانان نسبت به روایات را سه وجهی می‌دانند: ۱. پذیرش؛ ۲. امتناع؛ ۳. انکار.

البته آنچه به آن توصیه شده است حرمت انکار و جواز پذیرش یا امتناع است. یعنی هر مسلمانی حق دارد که روایت نقل شده از رسول خدا یا ائمهٔ طاهرین را بپذیرد و به‌کار بندد و یا آن را نپذیرد و به‌کار نبرد. تنها چیزی که ممنوع است انکار صدور روایت است.

به‌عبارت‌صریح‌تر که در متن روایتی معتبر، امام‌باقر(ع) از رسول گرامی اسلام(ص) نقل می‌کند (و مضمونش در روایات بسیاری تأیید شده است) «اگر روایتی از رسول خدا نقل شد، آنچه را که قلب آدمی نسبت به آن واکنش مثبت نشان

داده و پذیرای آن می‌شود باید پذیرفت و به‌کار بست و آنچه قلب آدمی نسبت به مفاد آن واکنش منفی نشان می‌دهد (که در متن روایت می‌گوید «ما أشمازت قلوبکم...؛ آنچه قلب شما از آن مشمئز می‌شود.») باید کناری گذاشته و به آن عمل نکرد، ولی حق نیست که به‌خاطر عدم پذیرش قلبی، اصل صدور آن را انکار کنیم، چرا که ممکن است، حقیقتی وراء عقل و درک زمانهٔ ما را گزارش کرده باشد و در آینده، معنی و مفهوم آن روشن گشته و آیندگان از آن بهره گیرند. (کافی، ج۱، ص۴۰۱، ش۱)

وقتی نسبت به اصل حدیث پیامبر(ص) یا ائمهٔ طاهرین(ع) حق وانهادن و عمل نکردن برای اهل ایمان به‌رسمیت شناخته شده است، حق رد نظریات مشهور و یا اجماعی، که حداکثر توان آن اثبات اجمالی وجود روایتی است که به‌دست ما نرسیده، به‌طریق اولی برای اهل ایمان وجود دارد و نمی‌توان از عدم التزام عملی به فتاوی اجماعی یا مشهوره، عنوان عدم التزام به اسلام، مذهب و یا انکار ضروری شریعت را کشف کرد.

نکتهٔ مهمی که در این بحث وجود دارد این است که مشهور فقهاء نیز حق پذیرش یا عدم پذیرش روایات را داشته و اعمال کرده‌اند و تحقق شهرت در فتاوی، خود، نتیجهٔ به‌رسمیت شناختن حق گزینشِ یادشده است. البته اعمال این حق ازسوی فقهای پیشین به‌منزلهٔ سلب این حق از آیندگان نیست و هر مسلمانی حق دارد که روایتی را بپذیرد یا نپذیرد، حتی اگر عدم پذیرش روایت منجر به فقدان حکم شرعی در مسئله‌ای خاص شود.

ملاک این‌گونه عملکرد، صرفاً درک و فهم فردی هر مسلمان در احکام فردی شرعی و درک و فهم جمعی هر زمان در احکام اجتماعی شرع است. براین‌اساس اگر حکمی از احکام اجتماعی اسلام که منشأ پیدایش آن روایات باشد، مورد پذیرش خرد جمعی زمان ما واقع نشود و یا عملکرد آن نتیجه مثبتی دربر نداشته باشد

به‌نحوی که پس از برآورد نتایج، کارکرد آن ازسوی عقلای بشر، منفی ارزیابی شود و یا نسبت به سایر راهکارهای بدیل، عقلاً مرجوح واقع شود، حق کنارگذاردن آن حکم و نپذیرفتن آن در مقام عمل، برای مؤمنان محفوظ است.

بنابراین اگر روایتی معتبره، که عقل فردی یا جمعی زمان ما با آن همسویی ندارد، در مسائل اجماعی یا مشهور فقه پیدا شود که با برداشت پیشینیان مخالف باشد و با برداشت عقلای بشر امروز موافق باشد، بدون هیچ تردیدی می‌توان به آن فتوا داد و هیچ تردیدی در مشروعیت چنین رویکردی راه ندارد. خصوصاً اگر فتاوی اجماعی یا مشهوره مبتنی بر روایات باشد، چرا که اجماع مدرکی حتی در خوش‌بینانه‌ترین گرایشات شیعی به اجماع، حجت نیست و از حیث مدرک، باید با سایر مدارک سنجیده شود.

شاید بتوان گفت که ترجیح فتاوی غیرمشهوره فقهای پیشین که عمدتاً برخلاف برداشت‌های رایج زمان خویش بوده و با فرهنگ زمان خود تفاوت داشته و ازطرفی با دیدگاه‌های علمی و اجتماعی امروز بشر سازگارتر باشند، نیز موجه است. چرا که پذیرش خطر و اظهارنظر برخلاف عرف فقهی زمان خویش (درصورتی که کاملاً مبتنی بر روش‌های علمی باشد) ازسوی چنین فرد یا افرادی، نشانگر قوت و اقتدار علمی و اطمینان او به دلایل خویش است و لذا فشارهای ناشی از فرهنگ زمانه را تحمل کرده و آنچه را حق دانسته، صریحاً اعلام کرده است. کاری که از کمتر کسی صادر می‌شود و معمولاً ترجیح داده می‌شود که در این مواقع سکوت پیشه کرده و یا با نظریه رایج همراهی شود.

اگر بخواهیم این مطلب را از دیدگاه کاملاً سنتی ارزیابی کنیم، می‌توان از قاعدهٔ لطف (لزوم حضور امام‌معصوم(ع) در متن زندگی بشر برای جلوگیری از انحراف کلی نسبت به متن شریعت و لزوم هدایت فقهای شیعه از طریق اظهارنظر به‌صورت فردی ناشناس یا توصیهٔ مستقیم یا غیرمستقیم به یک فقیه) بهره گرفت و مبتنی برآن

می‌توان احتمال داد که وجود نظریهٔ یک فقیه و کارشناس قدیمی در قرن چهارم یا پنجم، که با نیاز جامعهٔ بشری در قرن بیست و یکم همسویی دارد، نشانی از قاعدهٔ لطف باشد که تحقق یافته است.

حال اگر با این رویکرد (توجه به نظریات مشهور و غیرمشهور) به‌سراغ فقه سنتی برویم، بسیاری از مشکلات ناشی از لزوم مراعات نظریات مشهور فقها را می‌توان حل کرد چرا که مجموعه نظریات موجود در فقه سنتی (اعم از مشهور و غیرمشهور) قابلیت بسیار بیشتری برای حل مشکلات امروز را دارد به‌نحوی که اتکای انحصاری به نظریهٔ مشهور هرگز این قابلیت را ندارد.

لازم به یادآوری است که کار فقیهان، فتوا دادن براساس ادله‌ای است که از قرآن یا روایات استنباط کرده‌اند و از آنجا که هر فتوایی باید مستند شرعی داشته باشد و به‌جز معدودی از مسائل فقهی که از نص یا ظاهر آیات قرآن استنباط شده، اکثر قریب به اتفاق احکام فقهی از روایات استخراج شده‌اند، بحث از پذیرفتن یا نپذیرفتن روایات به‌طریق اولی به بحث پذیرفتن یا نپذیرفتن فتاوی فقهی تسرّی می‌یابد.

ممکن است گفته شود در اکثر روایات یاد شده، سخن از ارجاع آن به خدا، پیامبر و یا عالم از آل‌محمد(ص) است و فقیهان، عالمان آل‌محمد(ص) هستند. این سخن احتمالی، ناموجه است چرا که در متن روایات یاد شده، نصوص و ظواهری وجود دارند که غیر از معصومین را شامل نمی‌شوند؛ یعنی کسانی که حقیقت احکام شرعی (احکام واقعی) را می‌شناسند و ایشان، پیامبر و ائمهٔ اطهارند. بقیهٔ عالمان، تنها حکم ظاهری را استنباط می‌کنند و لااقل فقه شیعه مبتنی بر تخطئه و امکان خطا، شکل گرفته است و به لحاظ مبانی شیعی تسری حکم یادشده به فقیهان، قابل قبول نیست.

بنابراین، چون امکان دسترسی به امام معصوم(ع) برای مؤمنان در عصر غیبت (به‌صورت ارادی و اختیاری) وجود ندارد، نتیجهٔ آن وانهادن روایات غیرقابل پذیرش

تا ظهور حجت موعود(ع) است، تا پس از شرح علت بیان و مفهوم آن، روایات یادشده قابل پذیرش گردند.

از طرفی، وظیفهٔ محدثان و فقیهان، بیان احادیثی است که با عقل و درک مردم زمان خویش قابل پذیرش باشند و دستور دارند که از بیان روایاتی که پذیرش آن برای مردم ممکن نیست و سبب انکار آن‌ها می‌شود، پرهیز کنند.

این مسئولیت، در روایات متعدده و بعضاً با اسناد معتبره، گوشزد شده است. (کافی، ج۲، ص۲۲۲؛ خصال، باب الواحد، ش۸۹) در این دسته از روایات، از عباراتی چون «استروا عنهم؛ بپوشانید از ایشان» یا «امسکوا؛ نگویید» یا «لاتحمّلوهم ما لایطیقون؛ چیزی را که طاقت ندارند بر آنان تحمیل نکنید» یا «لاتحدثوهم؛ برایشان بیان نکنید» یا «یکفّ عما ینکرون؛ خود را نگهداری می‌کند از بیان چیزی که انکارش می‌کنند» یا «اترکهم مما لا یعرفون؛ بیان چیزی را که نمی‌پذیرند، ترک کن» یا «دعوا ما ینکرون؛ وانهید چیزی را که انکار می‌کنند» بهره گرفته شده و نشان می‌دهد که روی دیگر سکه، عدم جواز نقل احادیثی است که احتمال عدم پذیرش آن ازسوی مردم، بیشتر از احتمال پذیرش آن است و روشن است که فتوا دادن و بیان آن برخلاف درک عقلای بشر (که برآمده از همین روایات باشد) نیز محکوم به همین حکم خواهد بود.

علاوه‌براین روایاتی معتبره وجود دارند که آدمی را از پذیرش چیزی که نمی‌داند و درک نمی‌کند پرهیز داده و آن را سبب هلاکت آنانی شمرده است که به هلاکت رسیده‌اند (خصال، باب الاثنین، ش۶۶). این رویکرد در متن روایات، غیرقابل انکار است.

نتیجه این بخش این است که نقل و پذیرش چیزی که عقل و درک آدمی آن را نمی‌پذیرد، مجاز نیست و درحقیقت هر انسان متدینی موظف است:

اولاً، آنچه را درک می‌کند و عقلش می‌پذیرد به‌کار بندد.

ثانیاً، از نقل مطالبی که موجب واکنش منفی عقلای بشر می‌شود پرهیز کند و خود نیز از پذیرش مسائل غیرقابل درک و به‌کار بستن آن‌ها بپرهیزد.

ثالثاً، درمقابل احادیث و نظریات غیرهماهنگ با درک زمان خویش، حالت انکار نگیرد بلکه با احتمال معقول بودن و قابل درک بودن برای آیندگان، آن را برای نسل‌های بعدی بگذارد (در بحث «عدالت، هدف و مبنای احکام» مطالب دیگری در تکمیل این بحث ارائه شده است).

تقیه

یکی از مسائل اساسی شریعت محمدی(ص) که اساس آن در فقه شیعه بسیار محکم است، تقیه است که در متن قرآن با عبارت «الاّ ان تتّقوا منهم تقاة: مگر آن‌که از ایشان به‌گونه‌ای تقیه کنید (آل عمران، ۲۸)» به آن تصریح شده و مضمون آن در آیات دیگر نیز آمده است.

تقیه دو نوع دارد: تقیهٔ خوفی و تقیهٔ مداراتی. هریک از این دو نوع اقتضائاتی دارند که در رساله‌های خاص علمی و یا در بحث‌های فقه یا اصول فقه، ازسوی برخی فقیهان شیعه مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

باتوجه به اطمینان ناشی از مدارک قرآنی و روایی و رویکرد اجماعی عالمان شیعی، بحث عمومی نسبت به حجیت این مطلب لازم نیست چرا که کلیت آن مورد تردید نیست.

آنچه که لازم به بحث است، تعیین مصادیق و نتایج آن است که گاه می‌تواند متفاوت از رویکردهای رایج بوده و درحقیقت، نزاع، صغروی باشد. می‌توان با تأمل بیشتر چنین تصور کرد که تقیهٔ مداراتی نیز مبتنی بر خوف است ولی نه از نوع ترس از ضرر خاص جانی، مالی و یا شرفی؛ بلکه ترس از برهم‌خوردن هنجارهای اجتماعی و فرهنگی و نبودن جایگزین مناسب فعلی که از جنس تدبیر است.

به‌عبارت‌دیگر تقیهٔ مداراتی، روشی سیاسی‌اجتماعی است که ناظر به نظم اجتماعی است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای همزیستی

مسالمت‌آمیز با هر انسانی است که صلح و همزیستی را ترجیح می‌دهد و ماجراجویانه، امنیت دیگران را برهم نمی‌زند؛ بلکه گونه‌ای از رفتار مدبرانه است که برای پیشگیری از درگیری‌های خانمان‌سوز بشری، تشریع شده است و واکنش منطقی در برابر جنگ‌طلبان را لازم می‌شمارد تا بلکه از زیان‌های بی‌شمار دشمنی‌ها بکاهد و با شیوه‌های منطقی و معقول، از تحقق فساد جلوگیری کند.

می‌توان تفاوت این دو نوع تقیه را با ذکر مثالی روشن‌تر کرد. فرض کنید سارق اموالتان را شناسایی کرده‌اید. در برابر او می‌توانید از دو راه استفاده کنید. یا به دستگاه قضایی و پلیس مراجعه کرده و اشد مجازات را برای او مطالبه کنید و یا با پند و اندرز او را به زشتی کارش آگاه کرده و احتمالاً با برخی چشم‌پوشی‌ها و بخشش‌ها و تحمل برخی ضررهای مادی، شیرینی تنبه و ترک اختیاری سرقت را بر بازگشت بخش‌هایی از اموالتان ترجیح دهید. می‌بینیم که دو رویکرد متفاوت درپیش داریم. یکی به انتقام می‌اندیشد و دیگری به تربیت و انتباه؛ یکی به منافع آنی خود می‌پردازد و دیگری به منافع درازمدت جامعه (که البته خود او نیز منعفت خواهد برد)؛ یکی مشتاقانه درپی کیفر مجرم است و دیگری کیفردادن مجرم را امری نامطلوب می‌داند که تنها از سر ضرورت و اضطرار و انحصار و ناچاری آن را تجویز باید کرد.

در تقیهٔ خوفی، نگاه اصلی فرد به منافع فردی (خود یا دیگری) است و عمدتاً منافع آنی مورد نظر است. حتی آنجا که حکومت‌ها از آن بهره می‌گیرند نیز منافع آنی مورد نظر است و در اولین فرصت به جبران گذشته می‌پردازند. ولی در تقیهٔ مداراتی به منافع کلان و عمومی جامعه بشری توجه می‌شود.

به‌عبارت‌دیگر در تقیهٔ خوفی، از سر ضرورت و موقتاً به خلاف شرع رضایت می‌دهد تا در اولین فرصت و به محض احساس قدرت، به حکم شرعی بازگردد و از شرایط تقیه رها شود. اصطلاحاً این نوع تقیه، رفتاری تاکتیکی و مقطعی است. ولی در تقیهٔ مداراتی، نفس مدارا با خلق خدا، موضوعیت و مطلوبیت دارد و البته بازگشت به اندیشه‌های شرعی بدون اعمال قدرت و به‌هنگام وجود زمینهٔ فرهنگی و

پذیرش عمومی مطلوب است. بنابراین رفتاری استراتژیک و همیشگی است.

حال به بحث نسبت فقه با لوازم زندگی بشر امروز برمی‌گردیم. تردیدی نیست که اگر اجرای حکمی فقهی (خواه مستند آن آیات قرآن باشد یا روایات) موجب ضرر جانی، مالی یا شرفی برای خود یا مسلمان دیگری شود و یا آدمی به کاری برخلاف حکم شرعی به‌جز قتل انسان بی‌گناه، مجبور شود (که اگر آن را انجام ندهد ضررهای یادشده تحقق می‌یابد) مجاز است که برخلاف حکم شرعی عمل کند و دراین‌صورت هیچ‌گونه گناهی مرتکب نشده است. بلکه بسیاری از فقها در این موارد، تقیه را واجب می‌شمارند، یعنی واجب است که کار خلاف شرع را انجام دهد. این رفتار را تقیهٔ خوفی می‌نامند.

البته بحث رعایت اَهَم و مهم در ضرر متوجه به فرد تقیه‌کننده و موردی که احتمالاً ضرر به دیگران می‌رساند و باید برخلاف دستور شرع عمل کند، باید موردتوجه قرار گیرد و روشن است که این روش، امری عقلانی نیز هست.

در پاسخ به اینکه تشخیص ضرورت برعهدهٔ کیست؟ (درروایات معتبره) فرموده‌اند: هرکس که به آن مضطر می‌شود، خود از دیگران اولی به تشخیص است و تشخیص فردی او کفایت می‌کند؛ و در پاسخ این پرسش که در چه اموری می‌توان تقیه کرد؟ فرموده‌اند: در هر چیزی که آدمی به آن مضطر شود و ضرورت اقتضا می‌کند؛ و در پاسخ به این پرسش که تا چه زمانی می‌توان تقیه کرد؟ فرموده‌اند: تا قیام قائم‌آل‌محمد(ص). این موارد نیز چون دارای مدارک معتبر شرعی است و مورد توافق فقیهان شیعه قرار دارد، محتاج ارائه دلیل نیست.

به‌عبارت‌دیگر در چند و چون تقیهٔ خوفی، مطلب مبهمی وجود ندارد و البته درصورت پایان شرایط اضطرار (که گاه از نوع فردی است و زمان اظهارحق فرا می‌رسد) باید به حکم شرعی بازگشت و از آن پس مطابق آن عمل کرد. براین‌اساس، مسئولان جامعهٔ اسلامی، می‌توانند رفتارهای خود را در شرایط اضطراری، مغایر دستورالعمل‌های شرعی قرار دهند؛ مشروط براین‌که منافع مسلمانان (و حتی گاه یک

فرد مسلمان) با خطر مواجه شده باشد.

مثلاً در شرایط کنونی که جمهوری اسلامی و منافع ملی ایرانیان در معرض محاصرهٔ اقتصادی و هجوم نظامی قرار گرفته است، پذیرش برخی قوانین بین‌المللی یا رفتارهایی که بهانه‌ها را کاهش داده و منافع میلیون‌ها مسلمان و انسان‌های مظلوم را حفظ کند، حتی اگر خلاف شرع باشد، واجب و لازم است و ترک تقیه، اگر منجر به ضررهای مهم اقتصادی یا جانی شود، حرام و موجب مؤاخذه در دنیا و آخرت خواهد بود.

تقیهٔ خوفی، دائر مدار خطر و احتمال عقلایی برای ضرر است و پس از رفع خطر، بازگشت به حکم شرعی را درپی دارد. ممکن است که خطر از جانب پیروان مذهب و تصورات جاهلانهٔ آنان باشد که اصطلاحاً تقیه از خودی‌ها شمرده می‌شود.

مرحوم آیت‌الله مطهری در مقالهٔ «مشکلات اساسی سازمان روحانیت» نوشته است: «در سال‌های اول زعامت مرحوم آیت‌الله آقای بروجردی (اعلی‌الله‌مقامه) یک‌روز ضمن درس فقه، حدیثی به‌میان آمد که از حضرت صادق(ع) سئوالی می‌کنند و ایشان جوابی می‌دهند. چون این حدیث متضمن تقیه از خود شیعه بود، نه از مخالفین شیعه، فرصتی به‌دست آن مرحوم داد که درد دل خودشان را بگویند. گفتند: تقیه از خودمانی مهم‌تر و بالاتر است. من خودم در اوّل مرجعیت عامه، گمان می‌کردم از من استنباط است و از مردم عمل. هرچه من فتوا بدهم، مردم عمل می‌کنند. ولی در جریان بعضی فتواها (که برخلاف ذوق و سلیقه عوام بود) دیدم مطلب این‌طور نیست» (مجموعه مقالات، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به‌خاطر مصلحت بزرگ‌تر، باید از مصلحت کوچک‌تر، دست برداشت و به‌خاطر مفسدهٔ بزرگ‌تری که اسلام دچارش می‌شود، باید مفسده‌های کوچک‌تر را متحمل شد. در این، احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود، به اسلام مربوط نیست، یا به این است که فقیهِ زمان، مصالح را تشخیص نمی‌دهد یا فقیهِ زمان خوب تشخیص

می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست. فقیه، شهامتی را که باید داشته باشد، ندارد» (اسلام و مقتضیات زمان، ج۲، ص۸۶).

اما تقیهٔ مداراتی، دائر مدار خطر و ضرر فعلی نیست؛ بلکه آنچه در آینده می‌تواند ضررهای مشخص برای دین و دینداران داشته یا آرامش و امنیت آدمیان را سلب کند یا سبب ضررهای معنوی (مثل جلوگیری از امکان گسترش باورهای دینی در جوامع غیرمسلمان) یا ضررهای شرفی گردد، در محدودهٔ آن قرار می‌گیرد. تقیهٔ مداراتی تا وقتی که جامعهٔ بشری، زمینه پذیرش احکام شرعی را پیدا نکند، ادامه می‌یابد و هرگاه و به‌هرنسبت که امکان پذیرش آن‌ها پیدا شود، طرح و به‌کار بستن آن‌ها مجاز خواهد بود.

این نوع تقیه، مسئولیتی در عرض رسالت پیامبر گرامی اسلام بوده که در روایتی صحیحه، امام‌صادق(ع) از قول ایشان نقل کرده است: «أمرنی ربی بمداراة الناس کما أمرنی بأداء الفرائض؛ پروردگارم مرا به مدارای با بشر دستور داد همان‌گونه که دستور انجام همه فرائض و الزامیات شرعی را داده است (کافی، ج۲، ص۱۱۷).» همین روایت با نقلی دیگر می‌گوید: «به من دستور مدارا با بشر داده شده همان‌گونه که دستور به تبلیغ رسالت داده شد (أمرت بمداراة الناس کما أمرت بتبلیغ الرسالة. تحف العقول، ص۴۸).

وقتی سخن از هم‌عرض‌بودنِ اداء فرائض یعنی انجام همهٔ احکام الزامی اسلام با مدارا، به‌میان می‌آید این مطلب روشن است که درمقام تعارض بین اداء فرائض و مدارا باید به ترجیح مدارا اقدام کرد چرا که موضوع تقیهٔ مداراتی ناظر به انجام فرائض است؛ یعنی وقتی انجام فرائض، سبب موضع‌گیری و واکنش منفی خردمندان بشر می‌گردد، نوبت به تقیهٔ مداراتی می‌رسد. به‌عبارت‌دیگر تقیهٔ مداراتی حاکم بر تمامی ادلهٔ احکام شرعی است و در لزوم عمل به دلیل حاکم بین فقیهان، تردیدی وجود ندارد.

تذکر این نکته نیز لازم است که همهٔ نگاه‌ها نباید متوجه نسبت احکام اسلام با

جامعهٔ جهانی شود، بلکه در جامعهٔ اسلامی و یا جامعهٔ خاص شیعی مثل ایران نیز اگر عقلای جامعه و دانشمندان علوم دینی یا تجربی (دانشگاهی) برخی راهکارهای شرعی را برخلاف اصول علمی یا گرایشات عقلی خویش یافتند و نسبت به پذیرش آن مشکل داشتند، می‌توان از تقیهٔ مداراتی بهره گرفت. کاری که در قانون اساسی جمهوری اسلامی دیده شده و با تشکیل نهادی به عنوان مجمع تشخیص مصلحت نظام، نسبت به تصویب برخی قوانین که فقهای شورای نگهبان به خلاف‌شرع‌بودن آن معتقد شده‌اند، اقدام می‌کند.

این نوع تقیه، دائر مدار قدرت شیعه یا جهان اسلام نیست، بلکه منوط به ارتقای عقل و علم بشر و امکان پذیرش مطلب شرعی توسط عموم مردم است. به‌عبارت‌دیگر این نوع تقیه یک تاکتیک مقطعی نیست، بلکه اصلی عقلی و یک استراتژی دائمی است که در تمام زمان‌ها و حتی بعد از قیام قائم(ع) وجود خواهد داشت. به‌همین‌دلیل در روایتی معتبره از امام‌صادق(ع) نقل شده است که؛ «...أما علمت انّ امارة بنی‌أمیة کانت بالسّیف و العسف و الجور و انّ امارتنا بالرّفق و الوقار و التّقیةّ و حسن الخلطة و الورع و الاجتهاد، فرغّبوا النّاس فی دینکم و فیما أنتم فیه. (خصال، باب السّبعة، ش ۳۵) آیا نمی‌دانی که حکومت بنی‌امیه با شمشیر و تصرف به‌زور و ستمگری همراه بود و حکومت و ریاست ما با همراهی و احترام به مردم و تقیه (مداراتی) و مشارکت به نیکی و پروا و کوشش همراه خواهد بود، پس بشر را به دین و آیین خویش خوشبین (ترغیب) کنید».

درحقیقت، اندیشه‌های موردنظر اسلام، از نوع مسایل فرهنگی است و محتاج زمان، تا مردمی که به اندیشه‌های دیگر عادت کرده‌اند، فرصت تفکر و پذیرش یافته و آن را به تدریج در زندگی خویش به‌کار گیرند. روشن است که در امور فکری و فرهنگی، نمی‌توان از زور و اجبار بهره گرفت چرا که پذیرش اجباری به‌معنی تبدیل شدن آن به فرهنگی ماندگار نخواهد بود.

روایاتی که با اسناد معتبر از لزوم مدارا با تمامی افراد بشر سخن می‌گویند

(خصوصاً کسانی‌که در معرض اندیشه‌های دینی هستند) در حد تواتر است و تردیدی در صحت صدور آن ازسوی معصومین(علیهم‌السلام) نمی‌توان روا داشت.

مدارا، تکلیفی عقلی و شرعی در حوزهٔ عمل فردی و اجتماعی است و هیچ‌کس نمی‌تواند ضرورت و لزوم آن را انکار کند و جالب‌تر آنکه در روایت پیش‌گفته، ضرورت آن در حکومت اهل‌بیت (قیام قائم) گزارش شده است. یعنی در اوج اقتدار اسلام، بازهم تقیهٔ مداراتی وجود دارد. بنابراین، سیاست عمدهٔ اجرایی اسلام، مبتنی بر تقیهٔ مداراتی است و مقصود از آن، رعایت تحمل فکری بشر برای پذیرش اندیشه‌ها و راهکارهای شرعی است. خواه حکم شرعی قرآنی باشد یا روایی. به‌همین‌جهت دستور به ترغیب انسان‌ها نسبت به اندیشه‌ها و راهکارهای شرعی داده شده است. یعنی وظیفهٔ اصلی دانشمندان و اهل شریعت، بیان حقایق دین و شریعت به‌گونه‌ای است که باعث رغبت و تمایل مردم جهان به اندیشه‌های شرعی شود.

پس نمی‌توان نسبت به واکنش عقلای بشر، بی‌تفاوتی پیشه کرد و بدون توجه به آن، با ادعای دفاع از شرع و لزوم بیان احکام شرعی، افکار عمومی جهانیان را نسبت به دین و شریعت بدبین کرد. شریعتی که در آغاز، با تأکید بر عقلانیت بشر عصر جاهلیت و به‌هوش‌آوردن افراد غافل، آنان را به‌سوی حقیقت راهنمایی کرد و طبق اصول مسلم و نقل مؤکد و اطمینان‌آور قرآن و سنت، در روز رستاخیز که پایان‌نامهٔ زندگی و فعالیت بشر را صادر می‌کنند، تنها با تکیه بر عقل فردی افراد بشر، محاسبه و کیفر و پاداش را به انجام می‌رسانند، نمی‌تواند در صحنهٔ زندگی و دوران گذار (بین مبدا و منتهی) نسبت به کنش‌ها و واکنش‌های عقل بشر بی‌تفاوت بماند و صرفاً از او تعبد بدون تفکر را طلب کند. آن‌هم شریعت محمدی که با افتخار می‌گوید: «برترین عبادت، تفکر است» و یا «یک ساعت فکر کردن برتر از هفتاد سال عبادت (میانگین عمر بشر) است.»

این سیاست فرهنگی مربوط به تمامی حوزه‌های حضور شریعت است. باورها و

عقاید، اخلاق و احکام شرعی، باید با منظومه فکر و خرد بشری درهرزمان در تعامل مثبت باشد و هیچ امر خلاف درک و تحمل آدمی را از او به‌صورت الزامی طلب نکند. کار شرع در این‌گونه موارد، درس دادن (و یعلمهم الکتاب و الحکمة) و تزکیه اخلاقی (یزکیهم) و بسترسازی برای بیان حقایق بیشتر و ارتقاء و تکامل فکری بشر است و نه بهره‌گیری از زور و تهدید، چرا که زور و تهدید ابزار کار کسانی است که از جنبه منطق و عقلانیت کم می‌آورند. وقتی استدلال کافی نباشد، رگ‌های گردن را به‌کار می‌گیرند و به گفتهٔ مولوی:

دلایل قوی باید و معنوی   نه رگ‌های گردن به حجت قوی

تفاوت این نوع تقیه با نوع اول، ماندگار بودن این روش است. این نوع تقیه، تبیین سیاست رفتاری متدینان با تمامی افراد بشر است. این روش، قصور افراد بشر درمورد پذیرفتن اندیشه‌های شرعی را به‌رسمیت شناخته و حق تحمیل مطالب فوقِ درک و طاقتِ ایشان را (حتی به‌نام دین و شریعت) منتفی می‌داند. البته ملاک تشخیص اندازهٔ طاقت و تحمل بشر، عقلاء و اندیشمندان بشرند و طبیعی است که دانشمندان مسلمان نیز باید درخصوص این مسئله به تحقیق و تفحص دائمی مشغول باشند. امروزه می‌توان از مراکز آمارگیری و نظرسنجی بهره گرفت و یا با شرکت در سمینارهای علمی و مجامع بین‌المللی و طرح نظریات شرعی به‌عنوان پیشنهاداتی خاص، میزان قبول یا رد آن و دلایل هریک را فهمید. از امیرمؤمنان علی(ع) نقل شده است: «خردمندانه‌ترین رفتار پس از ایمان به خدا، مدارا کردن با بشر است» (من لایحضره الفقیه، ج۴، ص۳۸۷) و از امام‌صادق(ع) نقل شده: «خردمندترین مردم کسی است که بیشترین مدارا با بشر را داشته باشد.» (همان، ص۳۹۵)

حال می‌توان پرسید آیا جامعهٔ اسلامی در تمامی کشورها (خصوصاً ایران) نمی‌توانند در مسیر همزیستی مسالمت‌آمیز با سایر جهانیان به‌سر برند؟ آیا به‌لحاظ مبانی شرعی و احکام فقهی، مشکلی برای همراهی و همکاری دائمی با سایر جوامع بشری وجود دارد؟ آیا آنچه در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر آمده و یا آنچه در

کنوانسیون‌های مرتبط با آن به تصویب رسیده و جامعهٔ جهانی خواستار رعایت آن در قوانین داخلی کشورها (از جمله کشورهای اسلامی) شده است، قابل قبول و پـذیرش نیست؟

اکنون پاسخ این پرسش‌ها روشن است. حتی اگر بپذیریم که مواردی از تردید در دستورهای شرعی دربارهٔ این مصوبات وجود دارد، اگر جامعهٔ جهـانی بـر اجـرای آن اصرار می‌ورزد، پذیرش آن مشروع اسـت و البتـه در کنـار آن بایـد بـه عنـوان طـرح نظریات اسلامی، به تلاش علمی برای قانع‌کردن دانشمندانِ جهان نسـبت بـه برتـری تفسیر اسلامی بر تفاسیر غیرفطری از مفاد مصوبات یادشـده پرداخـت تـا در تعـاملی مثبت، موفق به رفـع نـواقص ایـن مصـوبات گـردیم. عیـب کـار در ایـن اسـت کـه کشورهای اسلامی که نزدیک به یک‌سوم جامعـهٔ جهـانی (حـق رأی بـین‌المللـی) را تشکیل می‌دهند با یکـدیگر هماهنـگ نیسـتند و نسـبت بـه مسـایل یادشـده بـا هـم هم‌فکری نمی‌کنند. اگر این نقائص از جامعهٔ اسلامی برطرف شود، می‌توان به اهداف علمی و معقول جامعـهٔ جهـانی یـاری رسـاند و از تفسـیرهای غیرمنطقـیِ مصـوبات بین‌المللی مانع شد. پیشنهاد تقیهٔ مداراتی نـه بـه‌عنـوان یـک تاکتیـک مقطعـی، بلکـه به‌عنوان یک استراتژی دائمی، می‌توانـد مـورد بررسـی و تحقیـق مجـدد دانشـمندان مسلمان قرار گیرد و مطمئناً آثـار گـران‌بهـایی بـرای صـلح، گفـت‌وگـوی تمـدن‌هـا، همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام‌آمیز تمامی افراد بشر با یکدیگر خواهد داشت.

یادآوری این نکته را ضروری می‌دانم که چند سالی است سخن از پدیده‌ای دیگر به نام اعلامیهٔ جهانی مسئولیت‌های بشر به‌میـان آمـده اسـت کـه تعـدادی از رؤسـای جمهوری، نخسـت‌وزیـران، وزیـران، نماینـدگان پارلمـان‌هـای کشـورهای مختلـف، دانشمندان و حقوقدانان کشورهای گوناگون در جلسات خـود بـه آن پرداختـه‌انـد و تاحدودی نواقص موجود در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را مرتفع می‌سازد. لازم است که حقوقدانان و فقیهان در جوامع اسلامی، با استقبال از آن و پیگیـری مطالـب آن در بحث‌ها و نشست‌های علمی و منعکس کـردن نتـایج بررسـی‌هـا، بـه مؤسسـان ایـن حرکت جهانی در شکل‌گیری آن نقش مثبتی برعهـده گیرنـد و نسـبت بـه ایـن‌گونـه

حرکت‌ها بی‌تفاوت نباشند چرا که چند صباح دیگر با الزاماتی جدید مواجه خواهیم شد و بهتر است امروز در شکل‌گیری صحیح آن دخالت داشته باشیم تا فردا و فرداها به پذیرش نظریاتی که نسبت به صحت آن‌ها قانع نشده‌ایم، مجبور نگردیم.

حجیت سیرهٔ عُقلا

پاسخ به این پرسش باقی می‌ماند که آیا راهکار عرفی بشر امروز برتر از راهکارهای مورد تأیید شرع است؟

پاسخ به این پرسش را می‌توان این‌گونه بیان کرد: اگر شریعت محمدی(ص) بدون توجه به توانایی بشر و خصوصاً میزان درک و فهم بشر عصر جاهلیت و آغاز دورهٔ اسلامی، اقدام به تشریع راهکارهای عملی کرده بود و یا احکام او امضایی نبود، یعنی همان روش‌های مرسوم زمانه را با اندکی اصلاح نپذیرفته بود و به اصطلاح فقهی، احکام «معاملات به معنی الاعم» در فقه اسلامی، تأسیسی بود و نه امضایی، ترجیح راهکارهای عرفی بر راهکارهای شرعی، مستلزم ترجیح درک و فهم بشری بر تشخیص حقیقت از سوی خدای رحمان بود که این امر مطمئناً مردود است. ولی حال که سخن از ترجیح فهم و درک رایج عقلای عصر حاضر بر فهم و درک رایج عقلای عصر جاهلیت (و زمان‌های مقارن با آن) است که البته به عنوان ملاک توان بشری آن‌روز، مورد تأیید خداوند و شریعت محمدی(ع) قرار گرفته، می‌توان با حفظ ایمان به روشِ برحقِ شریعت محمدی(ص)، پذیرای این ترجیح شد. چرا که ملاک تأیید راهکارهای مرسوم آن زمان، رواج و قبول انسان بوده و امروز که آن راهکارها کاربردی ندارد و از رواج افتاده و راهکارهای دیگری رایج شده است، همان ملاک پذیرفته شده نزد شارع مقدس، حکم می‌کند که توان و درک و فهم بشر امروز را جایگزین فهم و درک پیشینیان کنیم و نظر بشر امروز را بر دیدگاه بشر دیروز ترجیح دهیم.

درحقیقت این امر از نوع تبدل مصداق است. ملاک ثابت آن، رایج بودن راهکارهای مبتنی بر عقلانیت بشر در هر عصر و زمان است که در زمان جاهلیت و

آغاز اسلام، مصادیق خاص خود را داشته و امروز، مصداق‌های دیگری یافته است.

به بیان فقهی، سیرۀ عُقلا از آن جهت مورد توجه و تأیید شریعت محمدی(ص) قرار گرفته که عقل و فهم بشر در هر زمان، ملاک حقیقی برای تکلیف شرعی بوده است (لایکلّف الله نفساً إلاّوسعها) و با کشف این ملاک قطعی و تنقیح مناط واقعی، سیرۀ عُقلا در هر زمان حجت شرعی خواهد بود و مطمئن خواهیم شد که نه‌تنها ردع و نهی شارع را درپی نخواهد داشت، بلکه تأکید و تکرار لزوم عمل بر طبق آنچه با عقل و خرد انسانی هماهنگ است و عدم لزوم پذیرش آنچه ناهماهنگ است که در بخش دوم (شماره ۲) به تبیین آن پرداختیم، نشانگر تأکید اسلام بر صحت عمل به سیرۀ عُقلا در هر عصری است.

اصولاً سخن از ترجیح دیدگاه بشر بر تشخیص الهی نیست، بلکه سخن از ترجیح دیدگاه برخی انسان‌ها بر همنوعان خویش است. تنها امری که سبب توهم گردیده تا آن را از نوع ترجیح فهم بشر بر فهم الهی قلمداد کند، تأییدی است که شارع مقدس از سیره و رفتار پیشینیان کرده است و هیچ تردیدی وجود ندارد که تنها ملاک این تأیید، میزان توانایی عقلی و انس پیشینیان با آن راهکارها و عادلانه‌تر بودن روش‌های انسانی مورد تأیید شرع بر روش‌های مخالف در همان‌زمان بوده است و این امر، هرگز به‌منزلۀ تأیید قطعی و نهایی دانستن عدالت موجود در آن راهکارها نبوده و نیست.

بنابراین با کشف ملاک قطعی حاکم بر حجیت سیرۀ عقلا، معلوم می‌شود که سیرۀ عقلا ازآن‌جهت که بیانگر میزان عقلانیت جامعۀ بشری است و نمی‌توان بشر را به فوق طاقت و تحمل او تکلیف کرد، حجت است و در زمان حاضر، نیز سیرۀ عُقلای بشرِ امروز، حجت است و معلوم است که رفتارهای عقلانی و منطقی عقلا موردنظر است. به اصطلاح فقهی ازآن‌جهت که عاقل‌اند و از عقل بهره می‌گیرند (بِما هُم عُقلاء) رفتارهای آنان پذیرفته می‌شود و هرجا که توافقی بین عقلا (اکثریت آنان) حاصل نشود، نمی‌توان تأیید آن را لازم دانست.

البته این مطلب نیز باید روشن شود که آیا عُقلای هر جامعه و در هر مکانی، مستقلاً مورد توجه قرار می‌گیرند یا عقلای تمام جوامع بشری مورد توجه‌اند. یعنی مثلاً سیرهٔ عقلای ایران می‌تواند منشأ حکم به جواز کاری شود، درحالی‌که سیرهٔ عقلای فرانسه آن را غیرمجاز اعلام می‌کند؟

روشن است که در زمان نزول وحی، امکان اطلاع از جوامع مختلف و دوردست بسیار کم بود ولی باز هم سیرهٔ متشرعه از سیرهٔ عقلا تفکیک شد و در برخی روایات و نقل‌های تاریخی بیان گردیده که جامعه اسلامی، اطلاع اجمالی از رفتارهای ایرانیان، رومیان، قبطیان و سایر مجامع انسانی داشته و وقتی سخن از سیرهٔ عقلا به‌میان می‌آمد، به برداشت‌های آنان نیز توجه شده است.

مثلاً امیرمؤمنان در عهدنامهٔ خود به مالک‌اشتر، وقتی سفارش بسیار مؤکد خود دربارهٔ لزوم پایبندی به عهد و پیمان و مجاز نبودن سوءاستفاده از قدرت برای تفسیر پیمان‌ها به نفع قدرت و قدرتمندان و یا حرمت مؤکده نقض آن را اعلام می‌کند، می‌فرماید: «بدان که بشر با تمامی اختلاف‌نظرها و تفاوت‌ها در مقام عمل، در این نکته اشتراک‌نظر دارند که نقض عهد و پیمان را مجاز نمی‌دانند و پایبندی به آن را لازم می‌شمارند.» (نهج‌البلاغه، نامه۵۳) بنابراین در زمان حاضر که امکان دستیابی به رفتار سایر عقلاء در تمامی مجامع بشری فراهم است و در کمترین زمان می‌توان از رویکرد آنان نسبت به پدیده‌ای اطلاع یافت، تجزیهٔ سیرهٔ عقلا به مکان‌های خاص، ظاهراً درست نیست و باید مقصود از آن را سیرهٔ اکثریت عقلای بشر قرار داد. این امر درمورد مسایلی که مربوط به حقوق انسانی است از اطمینان بیشتری برخوردار است ولی در امور خاص زندگی قومی و ملی و یا رفتارهای فردی، که تعارضی با حقوق عمومی و اساسی انسانی ندارند می‌توان آن‌ها را به محدودهٔ خاص خود احاله کرد.

به این فراز از بیان امیرمؤمنان علی(ع) که علت آمدن انبیاء و درحقیقت، هدف حضور دین در زندگی بشر را توضیح می‌دهد توجه کنیم که فرمود: «خدا،

فرستادگانش را به‌سوی بشر فرستاد و انبیائش را چون تیری به‌سوی آنان انداخت تا وفای به عهد و پیمان فطری آنان را گوشزد کرده و... عقل مدفون بشر را پیش چشم او آشکار کنند (لیستأدوهم میثاق فطرته ... و لیثیروا لهم دفائن العقول. نهج‌البلاغه، خطبه ۱).»

آشکار کردن عقل مدفون بشر، برای آن صورت‌گرفته که بشر را به پیروی از عقل فرا خواند. اگر بشر امروز به این هدف انبیاء عمل می‌کند، ناخودآگاه شکرگزار رفتار انبیاء و نعمت و هدایت الهی است، هرچند ممکن است به‌زبان، منکر خدا و تلاش چشمگیر انبیای الهی باشد.

شاید ختم نبوت و نیامدن معجزهٔ ماندگاری غیر از کتاب، به‌نوعی بیانگر عصر عقلانیت و رشد و شکوفایی بشر در جنبه‌های نظری و عقلانی باشد. یعنی ازاین‌پس که دین خدا تکمیل شده (الیوم أکملت لکم دینکم. مائده، ۳) و راهنمایی‌های لازم به عمل آمده و راه صحیح زندگی نشان داده شده، بشر می‌ماند و حجت باقی ماندهٔ خدا (حجت درونی) که عقل آدمی است. شاید همین امر، دلیل سخن قاطع امام‌هادی(ع) به ابن‌سکیت اهوازی بود، که پس از شرح ارسال پیامبران و بیان ختم نبوت و درپاسخ سئوال او که گفت: «اکنون چه چیزی حجت خداست؟» فرمود: «العقل» (کافی، ج۱، ص۲۴و۲۵)

نباید از اینکه عقل، جایگزین شرع شود ترسی به دل راه دهیم. چرا که این هدف شارع مقدس است و تمامی تلاش شریعت، عمده کردن عقل بشر و مسلط کردن آن بر عوامل و انگیزه‌های دیگر، درمقام عمل فردی و اجتماعی بوده است و آنچه اهمیت دارد، اصل وصول به این هدف است.

به‌عبارت‌دیگر اصولاً به این قضیه نمی‌توان عنوان جایگزین را داد چرا که شریعت به رفتار عقلانی فرا می‌خواند و معنا ندارد که بگوییم عقلانیت جایگزین عقلانیت شده است مگر آنکه مقصود ما تفاوت زمانی آن‌ها باشد که دراین‌صورت باید از آن استقبال کرد. هوشیاری افراد نسبت به این که خدا و دین و شریعت او را به چنین

مقام رفیعی هدایت کرده‌اند البته خوب و لازم است، تا شکر نعمت به‌جای آورند و انگیزهٔ الهی را درکنار انگیزهٔ انسانی قرار دهند و به‌یاری عقل بشتابند، ولی غفلت از آن، تنها به‌منزلهٔ ازدست‌دادن انگیزهٔ الهی برای عمل برطبق عقل است و اگر بدون این انگیزه و تنها از جهتِ انسانی به رفتار عقلانی ملتزم شوند، اصل رفتارشان صحیح و موجب نجات خواهد بود؛ هرچند مزایایی که برای انگیزهٔ الهی بوده را از دست خواهند داد.

این مطلب در روایت معتبره تأیید شده که مثلاً ترک شرب خمر با انگیزهٔ حفظ سلامت جسمی و نه به‌خاطر دستور خدا، موجب پاداش اخروی و بهشتی شدن افراد می‌شود (وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۲۵۸؛ کافی، ج۶، ص۴۳۰، ش۸و۹). حتی در گزارشی از این مسئله، وقتی علی‌بن‌ابیطالب(ع) این سخن را از پیامبر خدا(ص) می‌شنود، متعجبانه می‌پرسد: «به بهشت می‌رود درحالی‌که به‌خاطر دستور خدا آن را ترک نکرده بلکه به‌خاطر کسب سلامت و حفظ صحت خود پرهیز کرده است؟!» پیامبر خدا می‌فرماید: «آری، چنین است و درحقیقت خدا از او تشکر می‌کند.» (من لایحضره الفقیه، ج۴، ص۳۵۲؛ وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۲۴۳)

بنابراین، اساس مطلوبات شریعت، تحقق حق و رفتار صحیح است و (به‌جز درمورد عبادات) نفس صالح‌بودن عمل، موجب اجر و پاداش و رضایت شارع است. اصطلاحاً، اهداف شریعت از نوع مسائل توصّلی‌اند و نه از نوع مسائل تعبّدی. مضمون این مطلب در آیات قرآن نیز به فراوانی وجود دارد و مورد تأیید و تأکید است.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته اکنون می‌توان گفت که قابلیت‌های فقه بسیار بیش از آن‌چیزی است که تاکنون به تصویر کشیده شده و می‌تواند با رویکردهای پذیرفته‌شده و روش‌های منطقی حاکم بر آن و قدرت استنباط و جرأت ابراز نظریات، مشکلات پیشِ روی فقه را مرتفع کند.

شهید آیت‌الله مطهری دربارهٔ اینکه به چه علتی فقیه از بیان نظر علمی خویش

استنکاف می‌کند و آن را پنهان مـی‌دارد، نوشـته اسـت: «در انسـان، تمایـل بـه اینکـه همرنگ جمع شود، زیاد است. در فقها این قضیه زیاد اسـت. یـک فقیـه مسـئله‌ای را استنباط می‌کند ولی جرأت نمی‌کند ابراز نماید. می‌رود می‌گردد ببیند در فقهای عصر، همفکر و هم‌رأی برای خودش پیدا می‌کند یا نه. کمتر فقیهی اسـت کـه وقتـی رفـت گشت و دید هیچ‌کس چنین چیزی نگفته، جرأت کند فتوایش را اعلام نمایـد. یعنـی وقتی خودش را در راهی تنها می‌بیند، وحشت مـی‌کنـد. سـایر رشـته‌هـا هـم چنـین است...» (تعلیم و تربیت در اسلام، ص۲۸۵).

برای فعلیت‌یافتنِ قابلیت‌های فقه، توجه به مصادیق جدید و التزام دقیق به مبـانی کلامی، اخلاقـی و اصـولی و دوری‌گُزیـدن از روش‌هـای مبتنـی بـر منـع اشـاعره و اخباری‌ها، لازم است.

درهرصورت، پاسخگویی فقه در عصر حاضر، مستلزم اموری است کـه ذیـلاً بـه برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. فقه امروز، نمی‌تواند بدون توجه به مصالح و مفاسد زندگی امروز بشر و بدون توجه به عقلانیت او و صرفاً متکی بر دلایل نقلی عرضه شود. توجه به لوازم فتاوی و اظهارنظرهای شرعی و پرهیز از ایجـاد خطـر و ضـرر بـرای دیـن و متـدینان لازم و ضروری است. درنظرگرفتنِ توان و تحمل مخاطبان و خصوصاً اهل علم و پـژوهش، ظاهراً وظیفهٔ اصلی وارثان انبیا است. چراکه انبیای الهـی بـه‌انـدازهٔ عقـل بشـرِ زمـانِ خویش سخن می‌گفتند.

۲. تابع‌قراردادن احکام برای اخلاق و مبانی اخلاقی و تابع‌قراردادن هردوی آن‌هـا برای باورها و مبانی کلامی، مقتضای عقلی و علمی تبعیت فرع از اصل اسـت. کـاری که اکنون به‌شیوه‌ای معکوس عمل می‌شود و این فقـه اسـت کـه اخـلاق و باورهـا را تعیین می‌کند. بنابراین نمی‌توان به‌سوی دلایلی گرایش پیدا کرد که اخـلاق انسـانی را مخدوش کرده و فی‌المثل اجازهٔ اهانت، سرقت، قتل و امثال آن را نسبت به هر انسان غیرمؤمن می‌دهد. بلکه اگر اهداف اخلاقی، تعیین کنندهٔ گرایشات فقهی باشد، ترجیح

می‌دهد که به روایاتی مراجعه کند که می‌گوید: «خداوند از کوچک‌ترین ظلمی به انسان‌ها نمی‌گذرد اگر چه آن‌ها کافر باشند (فإنّی لم أدع ظلامتهم و إن کانوا کفّارا. کافی، ج۲، ص۳۳۳).»

۳. دیدگاه مجموعه‌ای و متناسب داشتن به مجموعهٔ احکام شرعی از آن‌جهت لازم است که فقه را از حالت مسایلی پراکنده و نامرتبط با هم به‌صورتِ یک قانون منظم برای عمل اجتماعی تبدیل می‌کند. علاوه بر آنکه وجود تنافی در برخی احکام (در فتاوی یک فقیه) سبب پرهیز عُقلا از آن خواهد شد. به‌همین‌دلیل است که امیرمؤمنان(ع) می‌فرماید: «شر القول ما نقض بعضه بعضاً. بدترین سخن آن است که بعضی از آن، بعضی دیگرش را نقض کند (تصنیف غررالحکم، ش۴۱۲۹).»

۴. تنظیم فقه براساس مبنای محکم کلامی اصالة الاباحة العقلیة که مورد تأیید اکثر اصولیان شیعه (به‌جز شیخ طوسی و شیخ مفید که توقف کرده‌اند) است و بیش از ۹۵ درصد فقهای شیعه به لحاظ نظری مؤید آن بوده‌اند، امری ضروری است، که منجر به پذیرش حقوق فطری بشر می‌شود و التزام به لوازم منطقی آن منجر به لاغر شدن شدید فقه خواهد شد.

۵. تعیین مصادیق احکامی که در زمان رسول خدا(ص) و ائمهٔ‌طاهرین (علیهم‌السلام)، براساس تقیهٔ مداراتی با مردم، مورد تأیید شرع قرار گرفته و در قرآن و روایات امضا شده، کاری ضروری است تا دائرهٔ احکام قابل تغییر شریعت روشن شود.

۶. به‌رسمیت‌شناختنِ مجدد حق عدم‌پذیرش مفاد روایاتی که با عقل و خرد مخاطب سازگاری ندارد و به‌طریق اولی، حق عدم‌پذیرش فتاوی ناشی از آن، در مقام عمل و گوشزد کردن مسئولیت آنان در عدم‌انکار روایت یادشده و لزوم وانهادن آن‌ها برای آیندگان و کسانی که می‌توانند آن را درک کنند، نیز از لوازم کارهای فقهی و اصولی امروز است.

۷. دعوت به وحدت پیروان همه شرایع (قل یا أهل الکتاب تعالوا إلى کلمة سواء

بیننا و بینکم، آل‌عمران، ۶۴) حول محور ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح و تلاش برای همزیستی مسالمت‌آمیز با تمامی انسان‌هایی که امنیت دیگران را محترم می‌شمارند و جهت‌گیری فقهی به این سمت‌وسو، ضرورتی است که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه باید با رویکردهای صلح آمیز، (که مطلوب خدای سبحان است، به‌وظیفهٔ عقلی و شرعی عمل شود و) بهانهٔ جنگ‌طلبان از آن‌ها گرفته شود و دراین‌جهت دیدگاه‌های فقهی فقیهان می‌تواند تأثیر فراوانی بگذارد. اموری که قرآن‌کریم نیز به آن دستور داده و فرموده است: «و إن جنحوا للسّلم فاجنح لها و توکل علی‌الله(انفال، ۶۱)» یا «الصلح خیر(نساء، ۱۲۸)» که با صراحت به صلح و مسالمت فرا می‌خواند.

می‌توان مسائل مهم دیگر و ضرورت‌های بیشتری را پیش روی فقه گشود و از آن مطالبه کرد که توانایی‌های مسلم خویش را در آن زمینه‌ها به‌کارگیرد و از رویکردهای غیرقابل‌دفاع برخی نحله‌های فقهی دوری گزیند؛ اما هر بحثی را باید در جایی خاتمه بخشید، وگرنه اهل‌فن می‌دانند که فراوانی مستندات و ادله قرآنی و روایی درخصوص حجیت عقل عرفی در احکام شرعی و یا امضائی‌بودن احکام معاملی و ممنوع‌بودن انسان‌ها از عمل به هر حکم یا سخنی که برخلاف عقل و فهم آدمی است و تقبیح رفتارهای غیرخردمندانه، چندان است که در مختصری نمی‌گنجد. امید است صاحبان نظر در حوزه‌های علمیه به آنچه ضرورت دنیای امروز است توجه کنند و نسبت به بحث‌های ضروری، توضیحات قانع‌کنندهٔ خویش را به‌اطلاع اهل‌دانش برسانند.

مهاجرت[1]

یکی از اتفاقات زندگی بشر، موضوع مهاجرت است. گروه‌ها و افراد گوناگونی از این پدیده بهره گرفته‌اند و هستند کسانی که به این موضوع می‌اندیشند تا درصورت‌نیاز، اقدام به مهاجرت کنند.

مسلمانان، گاه‌شمار تاریخی را با مبدأ هجرت پیامبر گرامی، محمدبن‌عبدالله(ص) از مکه به مدینه رسمیت بخشیده‌اند. پدیده‌ای تاریخی که نقش بی‌بدیلی در زندگی پیامبر خدا(ص) و پیروان شریعت او داشت و تحولی اساسی در بخش عمده‌ای از تاریخ بشریت پدید آورد.

عقلای بشر در عصر حاضر، در اعلامیهٔ جهانی حقوق‌بشر بر حق مهاجرت، به‌عنوان حق عقلانی بشر، تأکید کرده‌اند (مادهٔ سیزدهم). مانع‌تراشی دولت‌ها و ملت‌ها در برابر این پدیده، طبق سایر مواد این اعلامیه، ممنوع است.

متون اولیهٔ شریعت نیز دربارهٔ این پدیده (مهاجرت) آشکارا موضع‌گیری کرده و در شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی، آن را لازم و واجب شمرده است.

نگاهی اجمالی به قرآن و روایات معتبره، برای اطلاع اجمالی از رویکرد شریعت محمدی(ص) لازم است؛ چرا که انتساب هر رویکردی به شریعت، مستلزم ارائهٔ دلایل عقلی یا نقلی معتبره است. اکنون چند نمونه از آیات قرآن‌کریم را از نظر می‌گذرانیم:

---

۱. ۲۲ خرداد ۱۳۸۷، فریمان.

یکم. در آیات ۹۳ تا ۱۰۰ از سورهٔ نساء این پدیده را به‌عنوان مصداقی از «تلاش در راه خدا: جهاد فی سبیل الله» معرفی کرده و افرادی را که از مهاجرت پرهیز کرده‌اند را «قاعدون؛ زمین‌گیران» می‌خواند و آنان را «ستمگران به خویش: ظالمی انفسهم» می‌داند. در همین آیات با صراحت از هدف رسیدن به گشایش در زندگی، به‌عنوان نتیجهٔ مهاجرت، یاد شده است (کسی که در راه خدا مهاجرت کند، راه‌های بسیار و گشایش در زندگی می‌یابد: و من یهاجر فی سبیل الله یجد فی الأرض مراغما کثیرا و سعة).

گشایش در زندگی، شامل آسایش، آرامش، رفاه، امنیت و آزادی است. بنابراین، مهاجرت در راه خدا، یعنی پذیرش دوری از زادگاه و خاندان و اموال خود، به‌خاطر حقایق زندگی انسانی و رشد علمی و اخلاقی و تأمین امنیت و آرامش خود و خانواده، و حتی تأمین رفاه و آسایش لازم، با هدف رشد و تعالی انسانی.

می‌بینیم که در گسترهٔ اهدافی به وسعت رفتارهایی که رضایت خدا را درپی‌دارند، می‌توان به پدیدهٔ مهاجرت نیز به‌عنوان ابزاری مشروع و منطقی توجه کرد و از آن به‌عنوان راهی معقول و مشروع بهره‌گرفت تا امکانی برای رهایی از وضعیت نامطلوب (که امکان تغییر آن برای فرد مهاجر وجود ندارد) برای آدمیان فراهم گردد. (زبدة البیان، محقق أردبیلی، ص ۳۱۳ تا ۳۱۷)

می‌دانیم رفتارهای مورد رضایت خدا (سبیل الله) در شریعت محمدی(ص) بسیار گسترده است. قرآن‌کریم، هرگونه اقدام به کارنیک را اقدامی «فی سبیل الله» شمرده است و متون روایی بسیاری بر این نکته تأکید کرده‌اند. همان که عنوان عربی‌اش «عمل صالح» است.

پس هرگاه امکان اقدام به عمل صالح در زادگاه خود از آدمی سلب شود و امکان اقدام به کارهای نیک در جاهای دیگر فراهم باشد، و هیچ راه منطقی برای تغییر اوضاع در دسترس نباشد، مهاجرت واجب می‌گردد.

هرگاه امکانات فراوان‌تر و بهتری در غربت باشد که نسبت به اقدامات نیکی که امکان آن در وطن برای آدمی فراهم است (در بررسی کلی، همه جانبه و منطقی) عقلا ترجیح داشته باشد، باز هم مهاجرت لازم خواهد بود، مگر آنکه ترجیح آن مختصر بوده و عقلاً قابل اغماض باشد، که دراین‌صورت، مهاجرت امری مستحب خواهد بود. (زبدة البیان، محقق أردبیلی، ص ۳۱۵: وقال القاضی: فی الآیة دلیل علی وجوب المهاجرة من موضع لا یتمکن الرجل فیه من إقامة أمر دینه، وفی الکشاف: هذا دلیل علی أن الرجل إذا کان فی بلد لا یتمکن فیه من إقامة أمر دینه کما یجب لبعض الأسباب، أو علم أنه فی غیر بلده أقوم بحق الله وأدوم علی العبادة حقت علیه المهاجرة)

دوم. برخی افراد موظف به مهاجرت شمرده شده‌اند. در همین آیات می‌خوانیم: «إن الذین توفاهم الملائکة ظالمی أنفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الأرض قالوا ألم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها فأولئک مأواهم جهنم و ساءت مصیرا: همانا کسانی که به خود ستم کرده‌اند و فرشتگان او را درمی‌یابند (قبض روح می‌کنند) دربرابر پرسش فرشتگان که شما در چه مکانی بودید؟ می‌گویند ما ضعیف نگه‌داشته‌شدگانی بودیم در زمین. فرشتگان به آنان می‌گویند: آیا زمین خدا گسترده نبود تا شما در آن مهاجرت کنید؟ پس آن گروه جایگاهشان دوزخ است و بد است این دگردیسی.»

بنابراین کسانی که مهاجرت نکرده و ستم و دشواری‌های تحمیلی زندگی را پذیرفته و برای تغییر آن، از کمترین امکان منطقی یعنی کوچ‌کردن، پرهیز کرده‌اند مورد عذاب الهی قرار می‌گیرند. عذاب الهی نیز صرفاً در مورد تخلف از قوانین الزامی عقلی یا الهی تجویز شده و می‌شود. پس باید وجوب مهاجرت از جانب خدای رحمان تأیید شده باشد تا غیرمهاجران را از عذاب الهی پرهیز دهد.

همین نکته را در برداشت فقیه نامدار شیعه در قرن پنجم هجری، مرحوم شیخ

طوسی می‌توان دید. البته ایشان از نظر فقهی، حکم مهاجرت را بالنسبه به افراد مختلف، به واجب و مستحب و مباح تقسیم کرده است (المبسوط، ج۲، ص۳ و ۴: و لما نزل قوله تعالی"ألم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها" فأوجب الهجرة. و کان الناس علی ثلاثة أضرب: منهم من یستحب له و لایجب علیه، و منهم من لا یستحب له و لایجب علیه. و منهم من یجب علیه). شافعی از بزرگان و امامان چهارگانهٔ فقه اهل‌سنت نیز همین مطلب را آورده و تصریح کرده است که مهاجرت برای برخی واجب و برای برخی مستحب است (کتاب الأم، امام شافعی، ج۴، ص۱۶۸ تا ۱۷۰). سایر فقیهان شیعه و گروه‌های فقهی اهل‌سنت نیز به این مطلب پرداخته‌اند.

سوم. آیهٔ ۷۲ سورهٔ انفال، تأیید می‌کند که براساس حکم اولیهٔ ارث در شریعت، ارث بردن مبتنی بر ایمان همراه با مهاجرت بوده است. بنابراین، بستگان درجهٔ اول فردِ از دنیا رفته، درصورت ایمان آوردن به خدا و پیامبر(ص) و عدم مهاجرت به مدینه (دارالإسلام) از ارث محروم بودند و تنها بستگان مهاجرت کرده، ارث می‌بردند.

مرحوم علامهٔ حلی در کتاب «تحریر الأحکام، ج۵، ص۷» همین مطلب را توضیح داده است: «ارث در آغاز اسلام، مبتنی بر «پیمان» بود و طرفین قرار داد از یکدیگر ارث می‌بردند و بستگان را سهمی نبود (نساء، ۳۳). پس از آن «ایمان به اسلام» با شرط «هجرت خویشاوندان» آنان را مستحق ارث قرار می‌داد. اگر فرد مسلمان دارای فرزندی بود که مهاجرت نکرده بود، از ارث محروم می‌ماند (انفال، ۷۲).

پس از چندی، قانون ارث مبتنی بر «پیمان» و یا «هجرت» را با «ارث اولی الأرحام» نسخ کرد (کان التوارث فی ابتداء الإسلام بالحلف، ...ثم نسخ و صار التوارث بالإسلام و الهجرة، فإذا کان للمسلم ولد لم یهاجر ورثه المهاجرون دونه، و ذلک قوله تعالی: «و الذین آمنوا و لم یهاجروا مالکم من ولایتهم من شئ حتی یهاجروا(الأنفال، ۷۲).» ثم نسخ ذلک بقوله تعالی: «و أولوا الأرحام بعضهم أولی ببعض (الأنفال، ۷۵)» و أنزل الله تعالی آیات التوارث).

مرحوم آیت‌الله شیخ‌محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) در کتاب «جواهر الکلام، ج۳۹، ص۶ و ۷» توضیح داده است که: «...عرب‌ها و برخی اقوام مشابه آنان، از زمان جاهلیت تاکنون از دادن ارث به زنان و کودکان، پروا می‌کرده‌اند... و قرآن نیز در صدر اسلام، این رویکرد آنان را پذیرفته بود.

پس از آن با شرط هجرت خویشاوندان مؤمن، آنان را مستحق ارث دانست ولی پس از چندی، قانون ارث مبتنی بر «پیمان» یا «هجرت» را با «ارث اولی الأرحام» نسخ کرد و این رویکرد را جایگزین راهکارهای پیشین قرار داد» (... و لقد نسخ بذلک و بآیة أولی الأرحام و غیرها ما کان فی الجاهلیة من التوارث بالحلف و النصرة الذی أقروا علیه فی صدر الاسلام، و علی التوارث بالهجرة، فقال عز من قائل: «و الذین عقدت أیمانکم فآتوهم نصیبهم» و قال: «إن الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا بأموالهم و أنفسهم» إلی آخرها).

چهارم. آیه ی۴۱ سورهٔ نحل، با صراحت به هدف رهایی از ظلم برای مهاجرت پرداخته است و این کار را محبوب خدا و موجب پاداش فراوان الهی در آخرت و گشایش در زندگی دنیوی دانسته است. (والّذین هاجروا فی الله من بعد ما ظلموا لنبوّأنّهم فی الدّنیا حسنة و لأجر الآخرة أکبر لو کانوا یعلمون). گویا تجربهٔ ظلم، شرط اساسی جواز مهاجرت است. اگر هیچ راهی برای دفعِ ستمِ ستمگران پیدا نشود، مهاجرت واجب می‌گردد و اگر راهی برای مقاومت و پیروزی منطقی وجود داشته باشد، طبیعتاً ترجیح با مقاومت و تلاش برضد ستم است.

پنجم. در آیهٔ ۵۱ سورهٔ حج نیز به استقبالِ خطرهای ناشی از مهاجرت رفته و هرگونه مرگ طبیعی یا قتلی که در این راه نصیب مهاجر شود را موجب پاداش‌های نیکوی اخروی دانسته است.

درحقیقت اقدام آشکار شریعت به ترغیب به مهاجرت، چندان روشن است که

کسی را یارای تردید در نیکویی این اقدام نیست (والّذین هاجروا فی سبیل الله ثم قتلوا أو ماتوا لیرزقنّهم الله رزقا حسنا و إنّ الله لهو خیر الرّازقین).

برخی مفسران در ذیل آیات ۴۱ نحل و ۵۱ حج تصریح کرده‌اند که مهاجرت به‌قصد انجام هر کار نیکی که باشد، خصوصاً کسب علم و دانش، مورد رضایت خداوندی است و مشمول نتایج شمرده شده در این دو آیه خواهد بود.

بزرگانی چون زمخشری و مقدس‌اردبیلی از این گروه‌اند که تلاش برای درآمد حلال و پسندیده را نیز موجب جواز مهاجرت دانسته‌اند (زبدة البیان، محقق‌أردبیلی، ص۳۱۳ تا ۳۱۷: ...و الظاهر أن کل من سافر فی طلب أمر لمرضات الله فهو مهاجر فی سبیله، کما یدل علیه بعض الأخبار، و ظاهر الإضافة فلیس بمخصوص بالجهاد و بالمهاجرین من بلاد الشرک، فالسفر لطلب العلم داخل بل أفضل، و کذا زیارة الأئمة علیهم‌السلام بل الذهاب إلی صلة الرحم و زیارة الأخوان فی الله هو سبیل الله، و نحو ذلک و هو ظاهر.

قال فی الکشاف: و قالوا کل هجرة لغرض دینی من طلب علم أو حج أو جهاد أو فرار إلی بلد یراد فیه طاعة أو قناعة أو زهد فی الدنیا أو ابتغاء رزق طیب فهی هجرة إلی الله و رسوله، و إن أدرکه الموت فی طریقه فأجره علی الله. و الظاهر أن هذا حق و لیس بمخصوص بالهجرة فی آیة «و من یخرج» بل فی جمیع الآیات الواقعة فی ثواب الهجرة کما أشرنا إلیه).

البته در روایات نیز بر این نکته تأکید شده است که حتی برای کسب درآمد مکفی و پرداخت وام، لازم است که فرد بدهکار، به مهاجرت نیز اقدام کند (جامع أحادیث الشیعة، بروجردی، ج۱۸، ص۳۰۹).

نتیجهٔ بررسی آیات قرآن و پیشینهٔ بحث مهاجرت در برداشت‌های فقیهان، ضرورت مهاجرت برای اهداف نیک و پسندیده را آشکار می‌کند. تمامی دلایل عقلی

و نقلی معتبر، اقدام به مهاجرت را به‌عنوان راهکاری منطقی و مشروع، پیش پای آدمیان می‌گذارند تا درصورت عدم تأمین نیازهای مادی و معنوی برای زندگی مطلوب و مناسب در زادگاه خویش، از وطن و حضور در کنار بستگان و دوستان، چشم‌پوشی کرده مهاجرت کند تا با یاری خدای رحمان، امکان تغییرات مثبت در جوانب مادی و معنوی زندگی خود را شاهد باشد.

مهاجرت مسلمانان به حبشه و ماندن چند سالهٔ برخی از آنان در آن دیار و مهاجرت پیامبر گرامی اسلام(ص) به مدینه، چندان خوش و شیرین بوده است که این پدیده را از منظر شرعی نیز خاطره‌انگیز قرار دهد. هرچند بسیاری از عُقلای بشر که تابع شریعت محمدی(ص) نبوده‌اند، در طول تاریخ به این کار اقدام کرده و نتایج بسیار مثبتی نیز از آن گرفته‌اند.

امروزه نیز در گوشه و کنار دنیا فرهیختگانی پیدا می‌شوند که در وطن خویش امنیت و آرامش و آزادی لازم برای کارهای علمی و نشر اندیشه‌های خود را ندارند و یا با فرهنگ جوامعی که در آن زندگی می‌کنند، هماهنگ نیستند و فضای فرهنگ عمومی جامعه برای آنان خفه‌کننده است و تنها راه رشد و تعالی مادی و معنوی آنان در گرو مهاجرت به کشورهای آزادتر و توسعه‌یافته‌تر است.

درمورد پدیدهٔ مهاجرت، هیچ‌کس تاکنون نسبت به مهاجرانی که جویای کار در کشورهای صنعتی و توسعه‌یافته‌تر از وطن مهاجران بوده‌اند، سخن یا رویکرد منفی نداشته است. عمدهٔ بحث کشورهای درحال توسعه یا کشورهای عقب‌مانده، درمورد مهاجرت نخبگان و دانشمندان خود است که از آن به‌عنوان فرار، یاد می‌کنند.

پدیده‌ای را که امروزه به‌عنوان فرار مغزها از آن یاد می‌شود، یک‌سره منفی نمی‌توان ارزیابی کرد. چارهٔ کار دانشمندی که در کشور خود امکان تعالی علمی را ندارد، چیزی جز مهاجرت نیست. دانشمندان را صرفاً نباید به‌عنوان سرمایهٔ ملیِ یک

ملت خاص دانست، چرا که سرمایهٔ آنان جهانی است و همهٔ جهانیان در شکل‌گیری شخصیت علمی او نقش داشته‌اند و باید از دانش او بهره‌مند شوند. البته سرمایه‌گذاری بیشتر ملت‌های آنان، حق بهره‌مندی بیشتر و اولویت را به آنان می‌دهد ولی این اولویت در گرو تهیهٔ امکانات لازم مادی و معنوی برای دانشمندان ازسوی ملت‌های آنان است. هرگاه دراین‌خصوص، قصور و تقصیری صورت گیرد، آن اولویت‌ها منتفی شده و ممکن است به بهره‌مندی بیشتر کسانی منجر شود که بیشترین امکانات را در اختیار دانشمندان قرار می‌دهند.

سرمایه‌های انسانی بشریت و ملت‌ها را نباید کمتر از سرمایه‌های مادی (مثل ذخائر ارزی) آنان دانست. سرمایه‌های انسانی نیز نباید راکد بمانند و یا در مسیرهای غیرمولد به‌کار گرفته شوند و نباید همچون درآمدهای جاری یک دولت و ملت، آن را هزینهٔ امور مصرفی کرد، تا چه رسد که از آنان به عنوان ابزاری برای کسب قدرت‌های بی‌ارزش سیاسی استفاده کرده و اعتبار علمی و ارزش انسانی و اخلاقی آنان را که می‌تواند به‌عنوان پشتوانهٔ حقیقی یک ملت باشد را هزینهٔ تأیید سیاست‌های غیرعلمی و جاه‌طلبی‌های غیراخلاقی کرد.

فضای مسموم فرهنگی و مارک‌زدن‌های غیراخلاقی به اهل علم و دانش و یا امنیتی کردن فضای سیاسی برای نخبگانِ یک ملت و آلوده‌کردن فضای فرهنگی به مقاصد سیاسی غیراخلاقی، عمدهٔ نیروهای علمی و دانشمندان یک ملت را دلگیر کرده و آنان را آزار می‌دهد. احساس ناامنی به آنان دست‌داده و فکر خروج از کشور و مهاجرت را در وجود آنان زنده می‌کند. این کار برای برخی از آنان، گرچه دشوار است ولی با مقایسهٔ احترام علم و عالِم در برخی نقاط دنیا و بی‌توجهی در کشور خویش، بهترین گزینه قرار می‌گیرد.

این سخن امیرمؤمنان علی(ع) است که: «بدترین وطن‌ها، جایی است که ساکنان

آن، امنیت نداشته باشند. بهترین وطن‌ها، جایی است که تو را تحمل کند (شر الأوطان مالم یأمن فیه القطان. خیر الأوطان ما حملک)» و در جای دیگر از ایشان نقل شده است: «هیچ مکانی برای تو بر مکان دیگر اولویت ندارد، بهترین مکان‌ها جایی است که تو را تحمل کند» (تصنیف غررالحکم و درر الکلم، شمارهٔ ۷۷۲۰: لیس بلد أحق بک من بلد، خیر البلاد ما حملک).

برخی عالمان شریعت در قرن‌های پیشین، علی‌رغم اندیشهٔ سنتی خود، ضرورت مهاجرت را نه فقط برای مردان که برای زنانی که به‌هنگام هجرت، هیچ محرمی آنان را همراهی نمی‌کند نیز واجب دانسته‌اند. (و إن لم یمکنه إظهار دینه أو خاف فتنة فیه «وجبت» علیه الهجرة رجلا کان أو امرأة و إن لم تجد محرما)

بااینکه عمدهٔ فقیهان در مصداق‌یابی‌های خود صرفاً به وجوب هجرت از دارالکفر به دارالإسلام پرداخته‌اند، ولی برخی فقیهان تصریح کرده‌اند که هجرت از دارالإسلامی که تحمل اظهار حقیقتی را ندارند که فرد واجد حقیقت در آن زندگی می‌کند نیز واجب است (و یلتحق بوجوب الهجرة من دارالکفر من أظهر حقا ببلدة من بلاد الاسلام و لم یقبل و لم یقدر علی إظهاره فتلزمه الهجرة من تلک، نقله الأذرعی و غیره عن صاحب المعتمد فیها، و ذکر البغوی مثله فی سورة العنکبوت فقال: یجب علی کل من کان ببلد تعمل فیها المعاصی ولا یمکنه تغییر ذلک الهجرة إلی حیث تتهیأ له العبادة، و یدل لذلک قوله تعالی: «فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین»)

سخن را با دیدگاه مهم و قابل تأمل مقدس‌اردبیلی(ره) به‌پایان می‌برم: «واجب است فرار از مکانی که آدمی مجبور به کتمان حقیقت و وادار به تقیه می‌شود» که پس از نقل کلام شهید اول(ره) و تفسیر آن، امر به تأمل و توجه می‌کند (زبدة البیان، محقق‌أردبیلی، ص ۳۱۷: ما نقل عن الشهید قدس الله سره أنه یجب الفرار من بلد

التقية إن صح بحمـل الوجـوب علـى الاسـتحباب أو علـى الوجـوه المتقدمـة لسـبب الوجوب، فتذكّر و تأمّل).

اگر چنان باشد که شهید اول و مقـدس‌اردبیلـی فهمیـده‌انـد، بـرای بیـان حقـایق بسیاری که عالمان شریعت تـاکنون از تـوده‌هـای مریـدان و پیـروان خـویش کتمـان کرده‌اند، لازم است که کسانی راهی دیاری گردند که هزینهٔ بیـان حقـایق، نقـد جـان، آبرو و هستی خود و خانوادهٔ خود نباشد و بتـوان بـا امنیـت‌خـاطر و بـدون دغدغـه، حقایق علمی شریعت را به مشتاقان آن رساند و در اختیار جامعهٔ بشری قرار داد.

راست گفت رسول خدا(ص) که: «بد مردمـی هسـتند آنـانی کـه مـؤمن در میـان ایشان با تقیه و کتمان حقیقت، روزگار را سپری می‌کنـد» (متقـی هنـدی، کنزالعمـال، شمارهٔ ۴۳۷۱۲: بئس القوم، يمشى المؤمن فيهم بالتقية و الكتمان).

سیاست‌ورزی فقیهان[1]

به‌گمان‌من، اسلام در حوزهٔ سیاست، به سه مطلب مهم فرامی‌خواند؛ عدالت، مشورت، و رعایت اخلاق انسانی. در تمامی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، صرف‌نظر از این توصیه‌های جدی، دستورالعمل خاصی که دائمی و الزامی شمرده شود و امکان استفاده از خرد و علم را از انسان سلب کند یا آنان را ملزم به پیروی از ارادهٔ مستبدانهٔ این و آن گرداند، وجود ندارد.

دین خدا، با اعتماد به عقلانیت بشری و مبتنی کردن شریعت بر آن، بزرگ‌ترین خدمت را ارائه کرده و انسان را از بندگی و بردگی و تن‌دادن به ستم و زور همنوعانش رهایی بخشیده است. بنابراین حوزهٔ مسائل اجتماعی (خصوصاً سیاسی) در محدودهٔ اختیارات بشری است. پس باید با استفاده از تجارب بشری و بهره‌گیری از راهکارهای مثبت و مدل‌های معقول و منطقی حکومت (همچون دموکراسی) و همراه ساختن آن با جنبه‌های مثبت فرهنگ ملی، هر ملتی به رفتار سیاسی اقدام کند. مثلاً دموکراسی ایرانی، مبتنی بر اخلاق و منش دینی شکل خواهد گرفت، ولی باید توجه داشت که تنها درصورتی می‌توان از مردم‌سالاری دم زد که اصول ضداستبدادی و مشارکت‌جویانه وآزادی‌خواهانهٔ دین را مبنای عمل قرار داده و احکام فرعی دین را با آن هماهنگ کنیم. دلیل این کار، ضرورت عقلی و شرعی تبعیت فرع از اصل است.

به‌عبارت‌دیگر، نمی‌توان حکومتی را دموکراتیک دانست که مخالفان اعتقادی یا سیاسی خویش را از ابتدایی‌ترین حقوق انسانی محروم می‌کند و تنها دلیل او یک

---

۱. ۲۵ شهریور ۸۳.

برداشت یا فتوای فقهی است.

فقهی که بخواهد در ریزترین مسائل اجتماعی اظهارنظر قطعی کند، هیچ ارتباطی با شریعت محمدی(ص) ندارد. عدم تفکیک رفتارهای پیامبرانهٔ پیامبر گرامی اسلام از رفتارهای سیاسی خاص زمان حضور ایشان (که مبتنی بر ضرورت‌های خاص زمانه، تحقق می‌یافته) سبب سرگشتگی عجیب فقه اسلامی شده است.

بنابراین خِردِ جمعیِ بشر در حوزهٔ احکام اجتماعی مرجع و حجت است و در هر زمانی خرد جمعی بشرِ همان زمان، تعیین کنندهٔ راهکارهای مورد تأیید شرع خواهد بود.

استفاده از قدرت و زور در حوزهٔ سیاست، تابعی از همین تصمیم‌گیری خردمندانه از طرف عقلای بشر (و در هر جامعه‌ای نمایندگان حقیقی آن ملت) خواهد بود که البته باید عادلانه باشد و تناسب جرم و کیفر در آن مراعات شود.

نگاهی اجمالی به «شادی و غم» در متون شریعت[1]

یکی از موضوعات مهم در بحث‌های انسان‌شناسی، توجه به نیازها و تحولات روحی اوست. اهمیت این مسئله ناشی از تأثیرگذاری روحیات آدمی بر رفتارهای اوست. گرچه این تأثیرگذاری، متقابل است و رفتارهای آدمی نیز، روحیات وی را دچار تحول و تغییر می‌کند.

شادی و غم از روحیاتی هستند که تأثیر بسزایی در زندگی بشر دارند. شادی، سبب نشاط و امید است و غم و اندوه، سبب افسردگی، یأس و نومیدی است.

به نظر می‌رسد که پدیدهٔ شادی یا غم، از نوع انفعال نفس است و آدمی در پدیدآمدن آن اختیاری ندارد. یعنی خارج از ارادهٔ آدمی پدیدار می‌گردند، ولی ایجاد زمینه و بستر شکل‌گیری و تهیهٔ مقدمات آن‌ها در بسیاری از موارد، اختیاری است و با رویکردهای مختلف می‌توان به هریک از آن‌ها اقدام کرد.

نقش تعلیم و تربیت در این موضوع مهم است و می‌تواند به انتخاب صحیح روش‌ها کمک کند و در سلامت روحی و روانی جامعه تأثیر جدّی بگذارد.

تعالیم دینی و آنچه به نام مطلوبات خدا در جوامع دینی عرضه می‌شوند، از توان تأثیر فراوانی برخوردارند. هرگونه رویکردی دراین‌خصوص می‌تواند فرهنگ جامعه را دچار تحولات مثبت یا منفی کند و درنهایت جامعه‌ای با نشاط و امیدوار یا جامعه‌ای افسرده و نومید پدید آورد.

---

۱ موضوع این نوشتار، نخست در سال ۱۳۸۲ به انتشار مقاله‌ای کوتاه در هفته‌نامهٔ «سایه‌بان» منجر شد که البته مختصرتر از این بود. اکنون با نگارشی جدید و افزودن برخی مطالب، به‌صورت فعلی منتشر می‌شود. اسفند ۱۳۸۳، تاجیکستان.

روشن است که نشاط و امیدواری جامعه، موجب تلاش و فعالیت مثبت و رشد و توسعه و تکامل مادی و معنوی می‌شود و افسردگی و نومیدی، جامعه‌ای خمود، غیرفعال و منحط از نظر مادی و معنوی پدید می‌آورد.

اکنون شایسته است که به متون تعلیمی شریعت بنگریم تا توصیه‌های ارائه شده در این موضوع را بررسی کنیم:

الف. در متون اولیهٔ شریعت محمدی(ص) از شادی با دو واژه «فرح» و «سرور» یاد شده است. در این متون به لزوم گسترش شادی در سطح جامعه و تولید شادی برای دیگران به عنوان محبوب‌ترین کار از نظر خداوند با تأکید فراوان، سفارش شده است. از نظر متون دینی شادی به‌عنوان «جُندِ عقل؛ لشکر عقل» (که برخی بزرگان از جُندِ عقل به‌عنوان «جُندِ رحمان» یاد کرده‌اند) و غم و حزن به‌عنوان «جند جهل» (که از آن به‌عنوان «جند شیطان» یاد کرده‌اند) شمرده شده‌اند. اکنون به بررسی برخی موارد از متون یادشده می‌پردازیم:

۱. شادی‌بخشی، به‌وسیلهٔ گفتار و شوخی‌های بدون اهانت، یکی از پذیرفته‌ترین رفتارهای شادکننده است. از امام صادق(ع) نقل شده است که از اصحاب خویش پرسیدند: «آیا با هم شوخی می‌کنید؟ در پاسخ گفتند: در مواردی اندک. امام(ع) فرمود: اینگونه نباشید... فانّ المداعبة من حسن الخلق و إنّک لتدخل بها السّرور علی أخیک، و لقد کان رسول‌الله(ص) یداعب الرّجل یرید ان یسرّه... چرا که شوخ طبعی از اخلاق نیک است و تو به این‌وسیله برادرت را شاد می‌کنی، همانا رسول خدا مستمراً با افراد شوخی می‌کرد و قصد او شاد کردن آنان بود.» (کافی، ج۲، ص۶۶۳، ش ۴) در این روایت چند مطلب مهم وجود دارد:

یک. شوخی و شیرین‌زبانی در قالب طنزِ گفتاری (شفاهی یا مکتوب) یا رفتاری، از نظر شریعت محمدی(ص) رفتاری نیک و حُسن‌خلق است.

دو. سیره و روش رسول خدا به‌صورت مستمر ایجاد شادی از طریق شوخی‌کردن بوده است.

سه. گفتار شادی‌بخش، یکی از مصادیق «ادخال السّرور» است که محبوب‌ترین کار نزد خداوند است.

لازم به‌ذکر است که از جملهٔ اوصاف امیرمؤمنان علی(ع) نیز شوخ‌طبعی ایشان بوده است.

۲. از امام باقر(ع) نقل شده است: «انّ الله عزّوجلّ یحبّ المداعب فی الجماعة بلا رفث (کافی، ج۲، ص۶۶۳، ش۴) خداوند دوست می‌دارد کسی را که در میان جمع بدون بهره‌گیری از الفاظ رکیک و اهانت‌آمیز شوخی می‌کند.» محبوب بودن فرد شوخ‌طبع نزد خدا، به‌علت شادی‌بخش بودن وی در میان مردم است. یعنی شادکردن جامعه، سبب جلب محبت خدا و رضایت اوست.

۳. از امام باقر(ع) نقل شده است: «تبسّم کردن (لبخند زدن) پیش روی برادر مؤمن، رفتاری نیک است و رفع نگرانی از او، رفتاری نیک است و خداوند، بندگی نشده است با رفتاری که نکوتر و محبوب‌تر نزد وی از شادی بخشی نسبت به مؤمنان باشد.» (و ما عُبِد الله بِشَیئ أحبّ الی الله من إدخال السّرور علی المؤمنین). (کافی، ج۲، ص ۱۸۸، ش۲) در این روایت تصریح شده است که پسندیده‌ترین رفتار نزد خدا و برترین عبادت، شادی‌بخش بودن نسبت به مردم است.

۴. از امام صادق(ع) به نقل از نیاکان پاکش، از رسول خدا(ص)، آمده است: «انّ أحبّ الأعمال إلی الله عزّوجلّ إدخال السّرور علی المؤمنین». (کافی، ج۲، ص۱۸۹، ش۴) حقیقتاً پسندیده‌ترین کارها نزد خدا، شادی بخشیدن به مؤمنان است.»

در کتاب «کافی» نسبت به شادی‌بخشی، روایات متعددی نقل شده که برخی از آن‌ها با اسناد معتبره ارائه شده است (کافی، ج۲، ص ۱۸۹، ش۷ و همان، ص۱۹۲، ش۱۶) به‌نحوی که صحت انتساب این نظریه به شریعت، از نظر علمی ثابت می‌شود.

۵. البته شادی‌بخش‌بودن به‌لحاظ عملی نیز در روایت توصیه شده است. در روایتی با سند صحیح از امام صادق(ع) نقل شده است: «پسندیده‌ترین کارها نزد خدا، شادکردن مؤمن است. مثل سیرکردن او یا برطرف‌کردن اندوه و گرفتاری او و یا ادای

وام و قرض او» (کافی، ج۲، ص۱۹۲، ش۱۶).

مجموع این روایات نشان‌دهنده آن است که شادی‌بخش‌بودن نسبت به دیگر افراد جامعه، پسندیده‌ترین کارها نزد خدا و حتی برترین عبادت است. به‌عبارت‌دیگر، تأکید بر شدت محبوبیت شادی‌بخشیدن به دیگران نزد خدا و ایجاد رغبت وانگیزۀ درونی در آدمی برای اقدام اختیاری به این کار پسندیده، برتر از هرگونه دستورالعمل الزامی شرعی، تأثیر می‌گذارد و نشان می‌دهد که دین به ضرورت‌های زندگی مناسب، توجه جدی دارد و این مقصود، جز با شور و نشاط ناشی از گسترش شادی در صحنۀ اجتماع به‌دست نمی‌آید. تبدیل این ضرورت مؤکّد اخلاقی به امری الزامی و اجباری، از مرغوبیت عرفی آن می‌کاهد. البته در همه‌جا و همه‌حال، این قاعده وجود دارد ولی در مواردی که ضرورت‌های زندگی فردی یا اجتماعی، حداقل چیزی را عقلاً لازم بداند، شرع نیز آن را لازم می‌شمارد.

۶. در حدیث مشهور عقل و جهل که می‌فرماید «لشکر عقل را بشناسید تا هدایت شوید» در عداد لشکر عقل، آمده است: «...والفرح و ضدّه الحزن؛ ... شادی از لشکر عقل است و در مقابل آن حزن است که از لشکر جهل است».

در این حدیث که با سند معتبر از امام صادق(ع) نقل شده است، کاملاً روشن است که برداشت برخی از دانشمندان و تعبیر آنان به «لشکر رحمان» برای «جند عقل» و «لشکر شیطان» برای «جند جهل» با توجه به تعابیری چون «...فقال له: استکبرت، فلعنه: ...خداوند به جهل فرمود: تکبر ورزیدی، پس او را از رحمت خویش دور نگهداشت» برداشت صحیحی است و تداعی می‌کند داستان «سرپیچی شیطان از فرمان خدا در سجده بر آدم» را که منجر به رانده شدن شیطان از قرب الهی شد و از آن با عبارت «أبی و استکبر، سرپیچی کرد و تکبر ورزید» در قرآن یاد شده است.

بنابراین، شادی (فرح) از لشکر عقل است و غم (حزن) از لشکر جهل. این نام‌گذاری‌های نمادین، برای نشان دادن عاقلانه‌بودن راهکارهای شادی‌افزا و

جاهلانه‌بودن راهکارهای غم‌افزا و اندوه‌بار است. یعنی اینکه گفته می‌شود: «شادی، سرباز خدای رحمان است و حزن و اندوه، سرباز شیطان» برای یادآوری جهات مثبت و منفی آن‌ها است. لازمهٔ این رویکرد، تحولی عظیم و تغییراتی فراوان در فرهنگ جامعهٔ دینی است. بنابراین، از نظر خدای رحمان و شریعت محمدی(ص)، رویکرد عقلانی، ما را به گزینش شادی و حاکم کردن آن بر فضای فرهنگی جامعه وادار می‌کند و رویکرد جاهلانه، گسترش حزن و اندوه را توصیه می‌کند تا چه قبول افتد چه در نظر آید!

ب. اما در مقابل شادی، حزن و اندوه است که در متون شریعت مورد نکوهش و دورباش قرار گرفته و به‌روش‌های مختلف، ناپسندبودنِ آن، گزارش شده است. در متن قرآن مطلوب نبودن حزن و اندوه، نزد خدا و خلق او گزارش شده است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

۱. در قرآن کریم نسبت به عاقبتِ نیکِ آدمیان چه در دنیا و چه در آخرت (و عمدتاً در آخرت) و در مناسبت‌های مختلف مکرراً آمده است: «...لا خوف علیهم و لا هم یحزنون: هیچ ترسی و اندوهی بر آنان نخواهد بود» (بقره، ۳۸ و ۶۲ و۱۱۲ و ۲۶۲ و ۲۷۴ و ۲۷۷، آل عمران، ۱۷۰، مائده، ۶۹، انعام، ۴۸، اعراف، ۳۵، یونس، ۶۲، احقاف، ۱۳).

این بیان الهی نشان می‌دهد که خوف (ترس) و حزن (غم و اندوه) امور نامطلوب و ناپسندی هستند که خداوند سبحان در بیان عاقبت پسندیده بندگان نیکِ خود با صراحت آن‌ها را منتفی می‌شمارد. اگر حزن امری پسندیده بود، منتفی‌شدنِ آن در عاقبت امر بندگان خدا، ناپسند شمرده می‌شد و یادآوری انتفای آن به‌عنوان نعمت و پاداش الهی بی‌معنی بود.

۲. در آیهٔ دیگر می‌خوانیم: «و ینجّی الله الّذین اتّقوا بمفازتهم لا یمسّهم السّوء و لا هم یحزنون؛ خداوند افراد متقی و پرهیزگار را به‌خاطر پیروزی آنان در انجام دستورات الهی، نجات می‌دهد به‌گونه‌ای که گزندی از امور بد و ناپسند نمی‌بینند و

اندوهی نخواهند داشت» (زمر، ۶۱). این آیه نیز دور شدن از اندوه و غم را مصداق نجات دادن آدمیان پرهیزکار به‌وسیلهٔ خدای سبحان معرفی کرده است. به‌عبارت‌دیگر، خداوند است که پرهیزکاران را از دام جهل ناشی از اندوه و غم که دام شیطان است رها می‌سازد.

بنابراین آیات، فلاح و رستگاری، در چهرهٔ شادی بدون اندوه تجلی یافته و این به‌معنی راهکار نجات و رهایی است. رهایی از چنگ جهل و شیطان و روی‌آوردن به عقل و رحمان حتی در چهرهٔ فرار از حزن و اندوه و کسب شادی و سرور، نعمتی الهی است که باید در مأذنهٔ فرهنگ اجتماعی، هر شب و روز یادآوری شود.

تاکنون بحث از پسندیده‌بودن شادی و ناپسند بودن غم و حزن نزد خدای سبحان و دین و شریعت او بود. ولی خواسته یا ناخواسته اسباب غم و اندوه در این دنیا، به‌فراوانی فراهم می‌شود. به‌عبارت‌دیگر واقعیت دنیا به‌گونه‌ای است که تمامی افراد در برابر وقایع اندوه‌بار قرار می‌گیرند (همان‌گونه که در معرض شادی نیز قرار دارند) و نفس آدمی نسبت به اتفاقات و پدیده‌های ناگوار هستی، واکنشی طبیعی به نام حزن را نشان می‌دهد.

توصیهٔ دین و شریعت دربارهٔ این‌گونه امور، فراهم‌کردن آگاهانه و مختارانهٔ وسایل شادی و گریز از غم و اندوه به‌سوی شادی و سرور است. به‌عبارتی‌دیگر از تکثیر کمی و کیفی غم و حزن جلوگیری می‌کند و آن را به حداقل، کاهش می‌دهد.

دلایل مخالفان

در برابر این دلائل، برخی افراد با استناد به برخی آیات قرآن (و برخی روایات) نسبت به مطلوب‌بودن حزن در متون شریعت استدلال کرده‌اند. اکنون برخی از (مهمترین) دلایل ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. یکی از دلایل این گروه، آیهٔ «فلیضحکوا قلیلاً و لیبکوا کثیراً...؛ پس باید کم بخندند و زیاد گریه کنند... (توبه، ۸۱)» است. ایشان به ادامهٔ این آیه و آیات قبل از

آن توجهی نمی‌کنند تا معلوم گردد این آیه در مورد کسانی است که رفتار ناشایستی از آنان سر زده و از آن رفتار ناپسند، شادمان و خندان‌اند. (...جزاء بما کانوا یفعلون؛ ...که این نتیجهٔ رفتاری است که انجام داده‌اند، توبه، ۸۱).

یعنی سخن از افراد نافرمان است که از دستور پیامبر خدا(ص) با بهانه‌های غیرمنطقی، سرپیچی کردند و از این عمل خود شادمان بودند. (فرح المخلّفون...؛ شادی کردند افراد متخلف و نافرمان...، توبه، ۸۰).

اگر مفهوم مخالف این آیه را در نظر بگیریم، معلوم می‌شود که این آیه خود دلیلی بر صحت رویکردی است که در روایات پیش‌گفته به آن پرداختیم و معنای آن این خواهد شد که آنانی که نافرمانی نکرده و در مسیر صحیح و منطقی زندگی قرار گرفته‌اند، می‌توانند بسیار بخندند و کمتر گریه کنند.

۲. دلیل دیگر آنان، آیهٔ «...انّ الله لا یحبّ الفرحین؛ خداوند افراد شادمان را دوست ندارد، قصص، ۷۶» است. این آیه نیز در مورد «قارون» است و شرح می‌دهد که مردم، به او که از داشتن ثروت شخصی و بی‌توجهی به نیازمندان شادمان بود، می‌گویند: «لا تفرح، انّ الله لا یحبّ الفرحین؛ شادمان نباش که خداوند، این‌گونه افراد شادمان را دوست ندارد.»

اصطلاحاً «الف و لام» در «الفرحین» الف و لام «عهد» است. یعنی خداوند، شادمانانی از نوع آنان که در این خطاب، موردنظر بوده‌اند را دوست ندارد. اگر «الف و لام» در این عبارت، از نوع «الف و لام جنس» بود، همهٔ انواع «شادمانان» را شامل می‌شد و آن‌گاه می‌توانست دلیل بر عدم محبوبیت شادمانی باشد ولی با توجه به سیاق و موضوع مورد بحث در آیه، به عدم شمول بر همهٔ شادمانان اطمینان پیدا می‌شود.

ضمناً، تفسیر این گروه از این آیه (علاوه بر عدم تناسب با سیاق و متن کامل آیه) با رویکردی که در روایات پیش‌گفته دیده شد نیز منافات دارد. با توجه به اینکه آن روایات معتبره، نشان می‌دادند که پیامبر و ائمه، معتقدند که خداوند دوست‌دار شادی

و شادی‌بخش بودن بشر است و از طرفی، تفسیر حقیقی این آیهٔ قرآن را نیز بهتر از دیگران می‌دانستند، معلوم می‌شود که منافاتی بین تفسیر این آیه و آن رویکرد نمی‌دیدند.

۳. مستند دیگر این گروه، برخی روایات خاص است که عزاداری و استحباب گریستن بر مصائب اهل بیت(ع) را یادآوری می‌کنند. این روایات، از نظر صحت انتساب (سند روایت) و یا دلالت بر مطلوب (لزوم برپایی مراسم خاص و هرساله) مخدوش است و با سیرهٔ ائمهٔ هدی(ع) و اصحاب نزدیک ایشان در تعارض است و سازگاری ندارد. بررسی یکایک آن روایات و دلایل روایی مخالف آن، به بحثی کامل و تفصیلی دربارهٔ این موضوع نیاز دارد که به وقتی دیگر واگذار می‌شود.

پرداختن به آثار روانی و اجتماعی رویکرد انتشار غم و اندوه از طریق تکرار انگیزه‌های اندوه‌بار، احتیاج به بحثی دیگر دارد و شایسته‌ترین افراد برای پرداختن به این مطلب، متخصصان روان‌شناسی‌اند. آنچه مربوط به متون دینی است، نگاه مثبت به شادی و نگاه منفی به حزن و اندوه است. مثلاً وقتی از خصوصیات افراد مؤمن یادمی‌شود و باارزش‌ترین صفات ایشان مورد توجه قرار می‌گیرد، در قالب جمله‌ای کوتاه می‌گوید؛ «المؤمن بُشرُه فی وَجهِه و حُزنُه فی قَلبِه؛ مؤمن کسی است که شادمانی را در چهرهٔ خود آشکار می‌کند و اندوه را در درون خویش پنهان می‌کند.»

این مفهوم بلند که با جمله‌ای کوتاه بیان شده است، آشکار می‌کند تقسیم شادیِ خود با دیگران و انتشار آن از یک سو و جلوگیری از انتشار و انتقال اندوه خویش به آنان، مطلوب خدا و از صفات نیک انسانی و ایمانی است.

نقد رویکردها و چند پرسش

یک نگاه اجمالی به جوامع مذهبی (خصوصاً ما شیعیان) نسبت دوری و نزدیکی ما با فرهنگ اصیل اسلامی و مطلوبات حقیقی خدای رحمان را به‌خوبی نشان می‌دهد. ما که برخلاف مطلوب خدا و رسول خدا و ائمهٔ هدی، نشر فرهنگ حزن و اندوه و ذکر مصیبت را وظیفهٔ شرعی! خود قرار داده‌ایم، ما که تعطیلی رسمی میلاد

حضرت رضا(ع) را در چند سال اخیر، حذف کرده و روز شهادت یا وفات ایشان را تعطیل رسمی قرار داده‌ایم، ما که در روزهای میلاد ائمّهٔ هدی (علیهم‌السلام) با همان آهنگ نوحه‌های سینه‌زنی، مولودیه می‌خوانیم و فقط به‌جای سینه‌زدن، دست‌ها را از بالای سر برهم می‌زنیم (برخی فکر می‌کنند که دست‌زدن به شیوهٔ رایج در همهٔ دنیا، حرام است چون تشبّه به فساق و کفار است!)، چرا اقدامی به بررسی علمی و حتی اخلاقی درمورد اصل عزاداری‌های به‌ظاهر مذهبی خود نمی‌کنیم تا ببینیم که از کجا به این وادی نامطلوب خدا، به اسم دین و مذهب رسیده‌ایم؟

آیا درست است که به اسم دفاع از خدا و رسول و خاندان پاک رسول‌الله (علیهم صلوات‌الله) بدترین انتخاب و نامطلوب‌ترین رفتار را به آنان نسبت دهیم؟ آیا هیچ مسئولیت عقلی یا شرعی برای خاتمه‌دادن به این روند منفی (به لحاظ نظری و عملی) متوجه مدافعان دین و مذهب نیست؟ آیا مصلحان دینی بدون توجه به این‌گونه امور تأثیرگذار فرهنگی در زندگی اجتماعی و مبانی نادرست آن می‌توانند در سایر موارد توفیقی پیدا کنند؟!

به سیرهٔ امیرمؤمنان علی(ع) مراجعه کنیم و سرتاسر تاریخ معتبر را سراغ گیریم و بپرسیم چرا در تمام مدت پس از پیامبر خدا(ص) و خصوصاً در چهار سال و اندی حکومت ظاهری خویش، نسبت به تشکیل مجلس عزاداری برای رسول خدا (که در مورد تعظیم و احترام ایشان هیچ اختلافی بین مسلمین نبوده و نیست) هیچ‌گونه اقدام خصوصی یا عمومی نکرد؟! درصورتی‌که جملاتی بلند و ماندگار در زمان رحلت رسول الله(ص) بر زبان جاری کرد که شدت اندوه ایشان را به‌خوبی آشکار ساخت و فرمود: «اگر بنا باشد در وفات کسی جزع کرد، تنها برای ازدست‌دادن تو رواست، چرا که با رفتن تو، وحی از ما منقطع گردید و...»؛ هیچ‌کس از امیرمؤمنان برای دین خدا و مذهب شیعه دل‌سوزتر نبوده و نیست. پس چگونه است که علی(ع) با آن عشق و معرفتی که نسبت به شخصیت والای رسول‌الله(ص) دارد، حتی یک مورد برای آن عزیز (به استثنای روز رحلت و ایام متصل به آن)، اقدام به برپایی مجلس

عزاداری نکرد ولی ما پس از هزار و چهارصد و اندی سال، این را وظیفهٔ خود قرارداده ایم؟!. آیا ما مدعی هستیم که از علی(ع) علاقه یا معرفت بیشتری نسبت به رسول خدا داشته و داریم؟! آیا راهی که ما برگزیده‌ایم تا محبت خود را در عزاداری پیامبر و خاندان پاکش نشان دهیم، از راهی که علی پیمود، برتر است؟!

البته علی(ع) اهل بهره‌برداری از نام رسول خدا برای مقاصد دنیایی خویش یا نشان‌دادن آواز زیبای خود در ذکر مصیبت و مداحی‌های غلوّآمیز و گاه شرک‌آلود (که برخی از فقهای معاصر شیعه در قم اخیراً نسبت به آن هشدار دادند) نبود. او هنرمندی را در این می‌دانست که با منطق رسول‌الله و دانش و عقلانیتی که بخش عمده‌اش را از او فرا گرفته بود، به‌یاری خلق خدا بشتابد و تمام وقت خود را صرف خدمت‌رسانی مادی و معنوی به بندگان خدا (صرف‌نظر از مسلمان، مسیحی، یهودی و یا با هر عقیدهٔ دیگری) کند و این‌گونه زندگی مناسب را برای دیگران به ارمغان آورده و خدا و رسول و وجدان خویش را راضی گرداند.

مگر این روش علوی چه مشکلی داشت که روش صفوی را جایگزین آن کرده‌ایم؟ چرا ما به این جایگزینی رضایت داده و اختیار فرهنگ دینی مردم را به افراد ناآگاه و کم‌اطلاعی مثل روضه‌خوان‌ها و مدّاحان (که امام علی، آنان را شایستهٔ خاک ریختن برصورتشان می‌دانست) تحویل داده‌ایم تا صرفاً با انواع و اقسام افسانه‌پردازی‌ها و آوازها برفراز و فرود منازل و مساجد و تکایا مسلط شده و انواع دروغ‌های درشت و ریز را دائماً تکرار کنند و مردم را به شنیدن و گفتن این دروغ‌ها عادت دهند و کلید همهٔ گناهان (دروغ) را در این مکتب‌خانه‌های غیررسمی، رسماً به‌دست پیر و جوان و کودک، از زن و مرد بدهند و برخی رفتارهای نامعقول و مخالف شریعت را مرتکب شوند و بوالعجب جامعه‌ای به‌نام محمد و علی و ائمهٔ هدی (علیهم صلوات‌الله) عرضه کنند که آبروی آنان را ببرد و عُقلای جهان را به تقبیح دین و مذهب فراخواند؟!

آیا در تمام مدت حضور ائمهٔ اثنی‌عشر، سابقه‌ای از برپایی مراسم عزاداری

گسترده از سوی آنان برای سیدالشهداء دیده می‌شود؟ حتی در میان اصحاب شناخته شدۀ آنان، آیا چنین رسمی بوده است؟

آیا حسین‌بن‌علی(ع) را از رسول خدا(ص) و پدر بزرگوارش برتر می‌دانیم که برای ایشان بیش از یک دهه (و در بسیاری از جوامع مذهبی، دو ماه محرم و صفر) را به سیاه‌پوشیدن و عزاداری اختصاص می‌دهیم و برای رسول خدا و امیرمؤمنان، یک تا سه روز عزاداری می‌کنیم؟! (البته ممکن است این نقد باعث شود که از این به بعد، کسانی پیدا شوند که برای این بزرگواران و سایر ائمۀ هدی نیز تمامی ایام باقی‌ماندۀ سال را عزا بگیرند تا از این نقد درامان بمانند!).

آیت‌الله خمینی در جواب برخی فقیهان که ادعای مرسوم بودن خواندن مرثیه در حضور ائمۀ هدی (علیهم‌السلام) را می‌کنند، صراحتاً می‌نویسد: «...لأنّ تلک المجالس المرسومة فی هذه الأعصار، لم تکن معهودة قبل عصر الصّفویّة بهذا الرّواج، و اما فی عصر الأئمّة(ع) و بعده الی مدّة مدیدة، فلا شکّ فی عدم تعارف انعقادها رأسا، فضلا عن التّغنّی فیها بمرآی و منظر المعصومین(ع) حتّی یکشف عدم الرّدع عن الجواز و الاستحباب: ...چرا که مراسم و مجالس، به‌گونه‌ای که در قرون اخیره و اکنون رایج است، حقیقتاً قبل از عصر صفویّه، در این حد رایج و مرسوم نبود. و اما در زمان ائمه(ع) و مدت‌های طولانی پس از آن، تردیدی نیست که اساساً مجلسی برای مرثیه‌خوانی برپا نمی‌شد تا چه رسد به مرثیه‌خوانی با آوازهای غنائی در حضور معصومین(ع) تا از عدم منع آنان، جواز یا استحباب غناء در مراثی، کشف شود.» (المکاسب المحرمة، ج۱، ص۲۲۳، چاپ مهر، قم).

اقرار ایشان در کتاب علمی و استدلالی خویش (که بر تمامی اظهارات اجتماعی و سیاسی وی ترجیح دارد) بر عدم‌وجود مجالس عزا در عصر ائمه و سال‌های طولانی پس از آن و شدت رواج آن از عصر صفویّه نشان می‌دهد که ادامۀ روش موجود، نه‌تنها از نوع تبعیت از سیرۀ ائمۀ هدی(ع) نیست، بلکه مصداق آشکار تبعیت از سیرۀ صفویه است.

آیا این مطلب، چیزی جز سخن مرحوم دکتر علی شریعتی دربارهٔ «تشیع علوی و تشیع صفوی» است؟ آیا پیروان تشیع علوی نباید مسیر خود را تغییر دهند؟! آیا عالمان دین، خود را پیرو و حامی تشیع علوی نمی‌دانند؟!

آیا این است رویکرد صحیح و مصداق «حمایت حماة الدّین» از دین خدای رحمان و شریعت پیام‌آور رحمت و مذهب بزرگمردی که اشک یتیمان را می‌سترد و با آنان هم‌بازی می‌شد تا لحظه‌ای از غم و رنجشان بیرون برده باشد؟!

آیا آقایان علمای دین، دراین‌خصوص وظیفه‌ای احساس نمی‌کنند؟ آیا معتقدند که حزن و اندوه از نظر دینی مطلوب است؟ آیا با تحقیق علمی به این نتیجه رسیده‌اند که وظیفهٔ شیعیان، بسط فرهنگ عزاداری و حزن و اندوه است؟ آیا از نظر علمی، پدیدهٔ حزن و اندوه را به نفع بشر در دنیا و آخرت، ارزیابی می‌کنند که با حضور خود در این مجامع و گاه با دعوت و حمایت مادی و تبلیغی از این‌گونه افراد، زمینهٔ تسلط آنان بر فرهنگ دینی را فراهم می‌کنند؟

گمان نمی‌رود که هیچ جامعه‌ای ترجیح تئوریک حزن و اندوه بر شادی را بپذیرد و آن‌را به‌عنوان مبنای علمی برگزیند. هرچند در مقام عمل و درطول تاریخ، بسیاری از جوامع، برخلاف باورهای نظری خویش اقدام کرده‌اند و فرهنگ گسترش غم را برگزیده و متأسفانه افسردگی، یأس، دل‌مردگی و انحطاط را بارها و بارها تجربه کرده‌اند.

با امید به بازگشت همهٔ مؤمنان به رویکرد شادی‌بخش شریعت محمدی(ص) و دوری‌گزیدن از فرهنگ غم‌بار کنونی و درخواست توفیق از بهترین رفیق.

ولایت فقیه[1]

ولایت فقیه، چیست؟

مطلقه بودن آن چه معنایی دارد؟

آیا ثبوت ولایت برای فقیه به معنای قدرتی است که خداوند به وی اعطا می‌کند (انتصاب الهی) و یا به آن معناست که خداوند شرایطی را بیان فرموده است و مردم آن ولایت را به فقیه واجد شرایط، اعطا می‌کنند (انتخاب مردمی)؟

علاوه بر این، ولایت به معنی تصدی و تصرف در امور غیر می‌باشد. یعنی ولی فقیه، متصدی شئون مردم است. در این صورت بحث تفکیک قوای اجرائی، تقنینی و قضائی در حاکمیت دینی، چگونه است؟

در پاسخ این پرسش‌ها، به چند نکته می‌پردازم:

الف. ولایت و وکالت دو مفهوم نزدیک به هم‌اند. استعمال هریک از آن‌ها به‌جای یکدیگر در متون عربی و خصوصاً در متون اولیهٔ شریعت (قرآن و روایات) شایع است.

استاد ما، آیت‌الله منتظری، (که نظریه‌پرداز ولایت فقیه انتخابی، در شکل فقهی و قانونی آن در ایران است) در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه»، به این نکته توجه داده است که «ولایت، نوعی از وکالت بمعنی الأعم است» (ج۱، ص۵۷۵).

اگر توجه کافی بشود، اثبات ولایت شرعی برای غیر، در برخی انواع آن،

---

۱. ۳ اردیبهشت ۱۳۸۵، مشهد.

به‌گونه‌ای نیست که نافی ولایت شخص مولّی‌علیه بر نفس یا اموال خویش گردد.

در بحث وکالت (که نوعی ولایت برای وکیل ایجاد می‌کند که قبل از قرارداد وکالت برایش ثابت نبود) آشکارا به این مطلب پرداخته شده است که اِعمال حق‌وکالت ازسوی وکیل، نافی حقِ موکل برای اعمال همان حق در مورد وکالت نیست. مثلاً همانطور که وکیل می‌تواند اقدام به فروش ملک مورد وکالت کند، موکل نیز در اعمال حق مالکیت خویش آزاد است.

ظاهراً در بحث حکومت عرفی نیز همین مطلب موردنظر است. یعنی حاکمان به‌عنوان وکلای ملت و به‌نیابت از آنان، در حوزهٔ عمومی زندگی جامعه تصرف کرده و اقتدار ملی را در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و امنیتی، اعمال می‌کنند.

حال باید دید که در بحث ولایت فقیه که مبتنی بر نظریه‌های دوگانهٔ انتصاب (که دیدگاه آیت‌الله خمینی است) و انتخاب (که دیدگاه آیت‌الله منتظری و مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی ایران است) چه نوع از ولایت را مورد توجه قرار داده و می‌دهند. آیا مقصود آنان ولایت تامّه‌ای است که مولّی‌علیه را مسلوب الاختیار می‌کند یا خیر؟

قاعدهٔ سلطه که اصلی عقلایی است، روشنگر این معنی است که آدمیان، فطرتاً مالک جان و مال (سرنوشت) خویش‌اند. یعنی خداوند، هریک از آنان را بر مال و جان خویش مسلّط قرار داده است. تسلط بر سرنوشت خویش، حق فطری بشر است و عقلاً و علماً، نمی‌توان به سلب آن اقدام کرد، مگر آنکه با حق فطری مهم‌تری، به تزاحم و تعارض افتد.

اصل اولی عدم سلطه بر دیگری نیز بیانگر این معنی است. یعنی عقل آدمی، اساس زندگی را بر این امر استوار می‌بیند که در محدودهٔ مال و جان آدمی و سلطهٔ

فردی و حوزهٔ خصوصی زندگی افراد، دیگران حق تسلط (ولایـت) و اعمـال نظـر و دخالت را ندارند.

نتیجه‌ای که از این دو مورد پدیدار می‌گردد را می‌توان این‌گونه گزارش کـرد کـه ولایت فردی در حوزهٔ خصوصی اثبات شده است و ولایت غیر در آن منتفی است.

البته درخصوص نفی ولایت غیر، مطمئناً بحـث از ولایـت خـدا مطـرح نیسـت. ولایت خداوند بر تمامی هستی، مقوله‌ای دیگر و از جنس دیگر است. در اینجـا واژهٔ غیر، بر افراد انسان حمل می‌شود و مقصود آن است که هیچ یک از آدمیان بر دیگری ولایت ندارد (مگر آنکه ضرورتی اقتضا کند).

البته این کلی را با ضرورت عقلی یا نقل اطمینان‌آور می‌توان محدود کرد و برخی موارد خاص را از آن اسـتثنا کـرد (مثـل ولایـت پـدر بـر فرزنـد نابـالغ). ولـی بایـد توجه‌داشت شرط تخصیص با دلیل نقلی، تحصیل اطمینان است. به‌گونه‌ای که قدرت دلیل نقلی نیز ناشی از اصل عقلایی مهم‌تری باشد که لزوم رعایت آن بـیش از اصـل اولی عقلی یادشده باشد. درایـن‌صـورت امکـان تسـلط دیگـری در کنـار حـق اولـی صاحب و مالک اصلی، اثبات می‌شود و اثبات چنین ولایت مشـترکی بـرای غیـر، در اکثر موارد، نافی ولایت شخص بر نفس و مال خویش نخواهد بود.

در این هنگامه است که بحث از تعارض حقوق پدیدار می‌گردد و فقط در جـایی که دلیل اطمینان‌آور بر ترجیح و اولویت اعمال حق غیر، وجود داشته باشد مـی‌تـوان به اولویت ولایت غیر بر ولایت فردی افراد، قائل شد. در سایر موارد، اعمـال ولایـت غیر، محدود به رضایت مالک و ولی اصلی است.

ب. اما سخن اصلی در باب حکومت و ولایت، مربوط به حق تصـرف در حـوزهٔ عمومی است. در تمامی جوامع بشری، افراد آن جوامع دارای منافع و امـوال فـردی و یا اشتراکی‌اند.

گاهی اوقات، منافع فردی افراد نیز با یکدیگر در تعارض و تزاحم قرار می‌گیرند. برای رفع خصومت‌ها و تأمین حداکثری منافع افراد به داوران و اشخاص ثالثی نیازمند می‌شویم که از آنان به‌عنوان قاضی، حاکم، ناظم و مدیر جامعه یاد می‌شود.

مهم‌تر آنکه اموال و ثروت‌های بی‌شماری در محدودهٔ سرزمینیِ یک ملت و حکومت وجود دارند که مالک فردی ندارند (مثل جنگل‌ها، مراتع، کوه‌ها، دریاها، رودخانه‌های بزرگ، معادن روی‌زمینی یا زیرزمینی مثل طلا، نفت، گاز و...) و از آن‌ها به‌عنوان اموال عمومی، یاد می‌شود.

مالکیت افراد جامعه (ملت) بر ثروت‌های عمومی و ملی (یا در امت اسلامی، مالکیت مسلمانان بر مواردی که به‌عنوان انفال، فیء مسلمین و بیت‌المال شناخته می‌شوند) مالکیتی مشاع خواهد بود که نحوهٔ اعمال مالکیت و تصرف در آن‌ةها، تابع مقررات و قوانینی است که در آن جوامع معتبر شناخته می‌شوند.

سیرهٔ عقلای بشر در این‌گونه موارد، تشکیل دولت و حکومت بوده تا به نیابت و وکالت از جانب تمامی یا اکثریت افراد جامعه، در آن اموال و امکانات عمومی و ثروت‌های ملی تصرف کرده و در جهت رشد و توسعه مادی و معنوی، آبادانی، بهداشت و درمان، رفاه، امنیت عمومی و... سرمایه‌گذاری کرده و با برنامه‌ریزی دقیق و قانونمند کردن آن‌ها، درآمدها و هزینه‌های لازم را تأمین کرده و تعالی جامعه را مدنظر قرار دهند.

درحقیقت، موضوع زندگی اجتماعی به یکی از دو عنوان مدنی بالطبع یا بالضرورة بودن نوع آدمی، برمی‌گردد. پس ضرورت زندگی اجتماعی، در عرض حقوق فطری افراد قرار گرفته است و عقلاً از نیازی طبیعی یا نیازی ضروری برای آدمیان خبر می‌دهد.

این طبیعت یا ضرورت، در کنار عدم امکان منطقی برای اقدام فردی در یکایک

حقوق اجتماعی (تقنین و اجرا) ازسوی یکایک افراد جامعه، ضرورت تشکیل حکومت را پدید آورده است. کاری که در طول هزاران سال، آدمی را به آن واداشته و گوارایی‌ها و ناگواری‌هایی را به ارمغان آورده است.

شکل‌ها و روش‌های مختلف در پدید آمدن و انقراض حکومت‌ها، نشان از اقدامات گوناگون بشر در کسب تجربهٔ لازم برای رسیدن به بهترین نوع حکومت و بهترین راه ممکن برای رسیدن به اهداف موردنظر از زندگی اجتماعی مناسب است.

نظریهٔ ولایت فقیه نیز دراین‌خصوص، مدعی نظریه‌ای اسلامی و شیعی برای تحقق و اعمال حکومت مناسب، در حوزهٔ عمومی زندگی جامعهٔ اسلامی است.

پیروان این نظریه، معتقدند که حکومت مشروع در زمان غیبت امام‌معصوم (عصر حاضر) از آنِ کسی است که دارای شرایطی باشد. به این‌گونه افراد، فقیهِ جامع‌الشرایط گفته می‌شود. شروط موردنظر آنان، عبارتند از: بلوغ، عقل، عدالت، مسلمان و مؤمن بودن، جنسیت مردانه، حلال‌زادگی، افقهیت در احکام شریعت، قدرت و توان انجام وظایف حکومتی، عدم حرص به دنیا (بخل، حرص و جاه‌طلبی).

این نظریه معتقد است که در هر بخش از سرزمین‌های اسلامی و با هر تعداد از مسلمین، که امکان تشکیل حکومت ولایی وجود داشته باشد، باید به آن اقدام شود (تشکیل حکومت و اعمال ولایت در ایران)، چرا که به‌خاطر بخش ناممکن و خارج از توان پیروان این نظریه (تشکیل حکومت ولایت فقیه مبسوط‌الید در تمامی جوامع اسلامی)، بخش میسور آن، نباید متروک بماند.

پ. ولایت از مادهٔ «و ل ی» و در کتب لغت، به معنی نصرت است. یکی از موارد عمدهٔ استعمال آن در معنی کفالت است که خود نوع خاصی از نصرت است. در لسان قرآن‌کریم و مجموعهٔ متون اولیهٔ شریعت محمدی(ص) موارد استعمال آن، به

دوستی و سرپرستی که از خانوادهٔ بزرگ «نصرت؛ یاری»اند، منتهی می‌شود (لسان العرب ۱۵، ۴۰۷).

به‌گمان‌من، بهره‌گیری از واژهٔ ولایت (در جایی که واژگانی چون: حکومت، امارت، ریاست، زعامت، قیادت، سلطنت و امثال آن وجود داشته و برخی از آن‌ها بسیار رایج هم بوده است) نشانگر نگاه شریعت به مقولهٔ حکومت نیز بوده است.

شاید تلفیقی از مفاهیم یادشده دربارهٔ واژهٔ ولایت که بیانگر سرپرستی دوستانه و یاری‌گرانه است را بتوان به‌عنوان مقصود شارع از به‌کارگیری این واژه در بحث حکومت دانست. بنابراین، حکومتی موردنظر و تأیید شریعت است که در فضای دوستی، همیاری و رضایت مستمر شهروندان از حاکمان شکل گرفته و ادامه یابد. هرگاه این دوستی به دشمنی و رضایت به نارضایتی و همیاری به تزاحم و تخاصم انجامد، مشروعیت حکومت مورد سئوال قرار می‌گیرد.

اینجا است که باید بررسی شود آیا اکثر شهروندان با ادامهٔ سیاست‌ها یا با حضور حاکمان و صاحبان مناصب، موافق‌اند یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، حکومت از مشروعیت، برخوردار خواهد بود وگرنه، نامشروع (به‌معنی حقیقی مخالف با شریعت) خواهد بود.

ت. دلایلی که برای نظریهٔ انتصاب، ازسوی فقهای شیعه ارائه شده است، از چندنظر اطمینان‌بخش نیست:

۱. عمده‌ترین دلیل نقلی آنان، مقبولهٔ عمربن‌حنظلة است که از نظر دلالت بر مقصود (ولایت عامه) اخص از مدعا است. به‌عبارت‌دیگر حداکثر مفاد آن اثبات ولایت در قضاوت است و نه بیشتر.

گرچه به‌لحاظ صحت انتساب مضمون آن به حجج الهی، نیز تردید شده است.

۲. مشهورهٔ ابی‌خدیجة نیز چیزی بیش از مفاد مقبوله را اثبات نمی‌کند (صرف‌نظر

از صحت انتساب آن).

۳. برخی ادلهٔ ارائه شده، باتوجه به عناوین به‌کار رفته در آن‌ها (مثل «امناءالرسل، حکام علی‌الملوک، ورثةالأنبياء، حصون الإسلام و...») درمواردی اعم از مدعا و درموارد دیگر، اخص از مدعا، ارزیابی می‌شوند، حال آنکه دلیل باید منطبق بر ادعا باشد.

۴. در مورد تفسیر «امناءالرسل» یا «ورثةالأنبياء» و انطباق یا عدم انطباق آن بر عنوان «فقیه»، دو روایت از مرحوم شیخ صدوق در کتاب «خصال، ج۱، ص۲۴۸» (باب الأربعة، شمارهٔ ۱۱۰) و مرحوم علامهٔ مجلسی در کتاب «بحار الأنوار، ج۱۱، ص۵۷، از «اختصاص» شیخ مفید» به نقل از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) وجود دارد که «خداوند هیچ پیامبری را سلطنت نبخشید مگر چهار نفر از ایشان را: داود و سلیمان و یوسف و ذوالقرنین» (بحار الأنوار: سه نفر، به‌استثنای ذی‌القرنین).

می‌توان روشن ساخت که محدودهٔ وراثت علماء از انبیاء و امین پیامبران بودن مطمئناً بالنسبه به افراد استثنایی از پیامبران و مورد استثنا (حکومت و سلطنت) نبوده و نیست. اگر وراثتی و امانتی باشد، صرفاً درمورد نقش اصلی و عمومی انبیاء است که شامل حکومت و ریاست نبوده است.

اینکه امام صادق(ع) اکثریت بیش از نود و نُه درصدی انبیاء را فاقد مأموریت انتصابی برای حکومت بر مردم از جانب خدا معرفی می‌کند، آیا دلیلی بر بطلان ادعای انتصاب و مأموریت الهی حکومت از سوی فقها، به‌عنوان ورثهٔ همهٔ انبیا نیست؟!

مضمون و مفهوم این دو روایت، حتی ثبوت مأموریت الهی پیامبر خاتم(ص) در امر حکومت را منتفی می‌داند تا چه‌رسد به عالمان و فقیهانی که خود را میراث‌دار شریعت او می‌دانند.

ظاهراً باید دلیلی اطمینان‌بخش بر وراثت علما از سه یا چهار مورد استثنایی انبیا ارائه شود تا بتوان برای این ادعا، حسابی باز کرد.

۵. آیات بسیاری در قرآن‌کریم وجود دارند که با صراحت از عدم سلطهٔ پیامبر(ص) و عدم وکالت او از جانب مردم سخن می‌گویند (لست علیهم بمصیطر، ماأنت علیهم بوکیل، ما أنا علیکم بوکیل، إنما أنت منذر، و...).

این آیات، مبین عدم‌سلطه و عدم‌وکالتِ پیامبر در حق نعیین سرنوشت افراد بشر (به‌عنوان حق ویژهٔ الهی)اند.

۶. در ذیل آیات مربوط به داستان طالوت و جالوت، روایت معتبره‌ای وجود دارد که سخن از تفکیک چندصد سالهٔ حکومت و نبوت در میان بنی‌اسرائیل توسط خداوند سبحان دارد (کافی، ج۸، ص۳۱۶). در تفسیر این آیات، تصریح شده است خدای سبحان یک سبط از اسباط دوازده‌گانهٔ بنی‌اسرائیل را برای حکومت برگزید و سبط دیگری را برای نبوت؛ هیچ‌یک از انبیاء را حکومت نمی‌بخشید و هیچ‌یک از حاکمان را نبوت نمی‌داد. تا اینکه در زمان جالوت، بین افراد سبط حکومت اختلاف افتاد و نتوانستند برای انتخاب حاکم به توافق برسند.

در متن قرآن و روایات به این اختلاف اشاره شده است. البته در ادامهٔ آن آمده است برای حل مشکل به پیامبرشان مراجعه کردند تا او فردی از سبط حکومت را به ریاست برگزیند. پیامبر خدا (به امر خدا) طالوت را که نه از سبط حکومت بود و نه از سبط نبوت، به حکومت برگزید (إن الله قد بعث لکم طالوت ملکا. بقرة، ۲۴۷). همهٔ افراد سبط حکومت به پیامبر اعتراض کردند ما تورا به داوری خواندیم تا از میان ما (خاندان سلطنت) یکی را برگزینی، چرا طالوت را برگزیدی؟ او را چه حقی به حکومت باشد؟ (و انی یکون له الملک علینا و نحن أحق بالملک منه. بقرة، ۲۴۷). پیامبر خدا گفت: این انتخاب خداوند است و علت آن، دانش و توان جسمی برتر او

از سایرین است (إن الله اصطفاه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم. بقرة، ۲۴۷). البته برای اثبات خدایی بودن این انتخاب، علامت خاصی که مورد قبول سبط حکومت نیز بود ارائه شد (ان آیة ملکه أن یأتیکم التابوت فیه سکینة من ربکم. بقرة، ۲۴۸).

این داستان نشانگر آن است که استدلال عقلی برای لزوم انتصاب یا انتخاب ایدئولوگ و رهبر معنوی جامعه به‌ریاست حکومت ظاهری دنیوی، باطل است، چرا که خدای سبحان یا خود پیامبر و یا عقلای قوم بنی‌اسرائیل، چنین برداشتی از حکم عقل، نداشتند و حکم به ریاست و حکومت برای پیامبرشان (که اعلم در فقه و یا ایدئولوگ یا رهبر معنوی آن قوم بود) نکردند و از او خواستند تا یکی را از میان افراد سبط مملکت، برای ریاست برگزیند و رفع اختلاف که وظیفهٔ اصلی انبیاء الهی است را انجام دهد.

این حکایت قرآنی، به‌روشنی نشان داده است تفکیک بین رهبری معنوی و مرجعیت شرعی با تصدی حکومت دنیوی، نه‌تنها هیچ امتناع یا قبح عقلی ندارد که کاملاً با عقلانیت و واقعیت زندگی بشر هماهنگ بوده و مطلوب حقیقی خداوند است.

۷. ادعای سیرهٔ عقلا بر لزوم اولویت حکومت برای فردی که اعلم در فقه و احکام شریعت است، که یکی دیگر از دلایل نظریهٔ ولایت‌فقیه در هر دو رویکرد انتصابی و انتخابی است، با واقعیت تاریخی و رویکرد تفکیک چندصدساله بین اعلم در شریعت (انبیاء بنی‌اسرائیل) با اعلم در ریاست و حکومت (سبط حکومت) در میان قوم بنی‌اسرائیل، نقض می‌شود.

تصریح مفسران اولیهٔ قرآن و ائمهٔ هدی(ع) و مفسران معاصر حجج الهی، بر عدم‌انتخاب انبیاء برای ریاست و حاکمان برای نبوت ازسوی خداوند متعال (در یک

دورهٔ چندصدساله) و پذیرش این تفکیک از سوی عاقلان و متشرعان بنی‌اسرائیل و عمل به آن در طول زمان و عدم‌موضع‌گیری منفی در برابر آن رویکرد و این تفسیر، ازسوی ائمهٔ هدی(ع)، ادعای مدافعان نظریهٔ ولایت‌فقیه را درخصوص سیرهٔ عقلا، کاملاً منتفی می‌کند، چرا که همین یک مورد، برای نقض ادعای کلّی پیش‌گفتهٔ طرفداران ولایت‌فقیه، کفایت می‌کند.

۸. روایات متواتری وجود دارند که به موضوع تصدی غیراعلم پرداخته‌اند. در این روایات، واگذاری یا پذیرش مناصب، بدون داشتن علم و آگاهی کافی از اقتضائات مسئولیتی که به‌عهده گرفته می‌شود، امری بسیار ناپسند و مصداق آشکار خیانت به خدا و پیامبر و عموم مسلمانان شمرده شده است (سنن بیهقی، ج۱۰، ص۱۱۸؛ کنزالعمال ج۶، ص۲۵، الحدیث ۱۴۶۸۷) و اقدام‌کننده را گمراه و بدعت‌گذار خوانده‌اند (وسائل‌الشیعة، ج۲۸، ص۳۵۰. همان ج۱۵، ص۴۱) در برخی از آن‌ها از انحطاط و عقب‌ماندگی، به‌عنوان نتیجهٔ این رویکرد نامشروع، یاد شده است (المحاسن، ج۱، ص۹۳؛ علل‌الشرائع، ج۲، ص۳۲۶؛ تهذیب‌الأحکام، ج۳، ص۵۶؛ من‌لایحضره الفقیه، ج۱، ص۳۷۸). تردیدی نیست که نگاه منفی شریعت به این پدیده، ناشی از نامعقول بودن تصدی نالایق است. (۱)

گرچه در برخی از این روایات، از عناوینی چون افقه، اعلم و افضل بهره گرفته‌اند، ولی مقصود از این عناوین، در زبان قرآن و روایات، معنای عام (لغوی) این عناوین است. یعنی هرکس که در هر موردی از کارهای اجتماعی، آگاهی بیشتر (اعلم) و فهم عمیق‌تری (افقه) از آن مسئله داشته باشد، لیاقت تصدی در همان امر را خواهد داشت و نسبت به افرادی که کمتر تخصص دارند، در اولویت قرار می‌گیرد (عقلاً و نقلاً).

همان‌گونه که در امور اجتماعی مربوط به شریعت (مثل اظهارنظر و فتوا)، عالمان شریعت را دارای اولویت در تصدی می‌دانیم و در امور پزشکی نیز پزشکان

متخصص را دارای اولویت برای معالجات و اظهارنظر طبی می‌دانیم، در امور اقتصادی نیز باید به اقتصاددانان و در امور نجومی به عالمان نجوم و در امور هنری به هنرمندان باتجربه و آگاه، اولویت دهیم و در امور مدیریت و سیاست نیز، باید به عالمان علوم‌سیاسی، جامعه‌شناسی و مدیریت، اولویت دهیم. در امور قضایی، به حقوقدانان (اعم از فقها، که حقوق اسلامی را بدانند، و حقوقدانانی که با حقوق عمومی، آشنایی داشته باشند) و در امورتربیتی و پرورشی، به روان‌شناسان متخصص باید اولویت داد.

اگر فقیه ناآشنای به مدیریت و سیاست و حقوق بین‌الملل یا دارای آشنایی کمتر از دیگران، در منصبی قرار گیرد که اقتضای بیشترین آشنایی در این زمینه‌ها را دارد (مثل منصب ولایت‌فقیهِ موردنظر قانون اساسی ایران) آیا مصداق آشکار تصدی غیرلایق یا تقدم و تصدی غیراعلم نیست؟ آیا نظریهٔ رایج ولایت‌فقیه (که مطلق اعلمیت در فقه را برای ترجیح او بر اعلم در سیاست، کافی می‌داند یا لااقل تردیدی در صحت تصدی او نمی‌کند) مصداق تصدی غیرلایق و تقدم غیراعلم و ترجیح مفضول بر فاضل و درنتیجه، خیانت به خدا و رسول و مسلمانان نیست؟ و آیا این رویکرد، به انحطاط جامعه نمی‌انجامد؟

می‌دانیم که وجود امکان منطقی و صرف احتمال ذهنی، برای شمول این عناوین سنگین و منفی، بر نظریهٔ ولایت‌فقیه و ناتوانی حامیان آن در ردّ این احتمال و امکان، سبب لازم برای نفی مشروعیت آن را فراهم می‌کند، چرا که مقتضای اصل اولی عقلی بر عدم ولایت غیر بر دیگری به کمک مقتضای این روایات (که ناشی از همان اصل اولی عقلی و مؤید و مؤکد آن است) می‌آید و هرگونه ولایت عامه یا مطلقهٔ فقیه را منتفی می‌سازد.

اگر مدعای صاحبان نظریهٔ ولایت‌فقیه، ترجیح اعلم در فقه بر غیر آن، درصورت تساوی در سایر شروط (همچون علم به سیاست و مدیریت) باشد، می‌توان به ترجیح

عقلی و نسبی آن رسید، ولی اثبات لزوم رعایت وجود چنین مزیتی برای متصدی، در کاری که اعلمیت در فقاهت را در عمل، لازم ندارد (مدیریت سیاسی یک ملت)، بسیار مشکل و یا منتفی است.

مثلاً برای کارهایی از قبیل فرماندهی کل نیروهای مسلح، یا تعیین سیاست‌های کلی یک نظام، مبتنی بر قانون اساسی آن، یا تنفیذ رأی ریاست جمهوری یک ملت یا انتخاب افراد واجد شرایط برای برخی پست‌های اجرایی و قضایی، چه نیاز خاصی به اعلمیت در فقه یا دانش اجتهادی فقهی وجود دارد.

بنابراین، محروم کردن ملت از حق انتخاب خود، درخصوص برگزیدن غیرفقیهانی که در سیاست و مدیریت، از آقایان فقها برتری علمی دارند، بدون مجوز عقلی یا نقلی اطمینان‌آور، کاری پسندیده نیست.

نمی‌توان با تکیه بر ادعای ثابت نشدهٔ لزوم انتخاب فقیه جامع‌الشرایط یا مبتنی بر اعتقاد غیرمستدل و اثبات‌نشدهٔ منصوب بودن فقها از سوی خدا، برای حکومت بر مردم، آن‌هم متکی بر دلایل نارسای ادعا شده، حق فطری آدمیان دربارهٔ تسلط بر تعیین سرنوشت خویش را از آنان سلب کرد و فقیهان را دارای حقّ ویژه دانست.

شاید به همین دلایل است که اکثر فقهای شیعه و خصوصاً شاگرد مبرّز مرحوم آخوندِخراسانی، مرحوم آیت‌الله شیخ‌محمدحسین غروی‌اصفهانی (معروف به کمپانی) اساساً منکر ارتباط دانش فقهی فقیهان با مقولهٔ حکومت و ریاست عمومی بر مردم شده‌اند. البته مرحوم آیت‌الله اراکی نیز به این نکته اشاره و آن را تأیید کرده است.

نهایتاً می‌توان گفت که وجود برخی مزایا، صرفاً موجب ترجیح عقلی غیرملزمه می‌شوند و برخی مزایا، ارتباط مشخصی با بحث مدیریت و سیاست ندارند، چرا که صرف داشتن برخی مزایا (در شرایط مساوی) سبب ایجاد مجوز برای سلب حق انتخاب افراد در تعیین سرنوشت نمی‌شود، خصوصاً اگر وجود یا عدم آن مزایا، منجر

بـه نقـص یـا کمـال مسـئولیت اجتمـاعی نشـوند و دخالـت آشـکاری در انجـام مسئولیت‌های محوله، نداشته باشند.

ث. مبتنی بر رویکرد مسلوب‌الاختیار شدن مولّی‌علیه و نظریهٔ ولایت‌فقیه انتصابی، تمامی متصدیان امر قضاء، اجرا و تقنین، باید از طرف فقیه ولی، منصـوب یـا مـأذون باشند.

متصدیان امر افتاء (و پیروان آنان) نیز در مسائلی که مربوط به اجتماعیات اسـت، مستقیم یا غیرمستقیم، محکوم احکام و فتاوی ولی فقیه خواهند بـود و البتـه فقـط در حوزهٔ مباحث علمی و استنباط احکام و استدلال موافق و مخالف برای نظریات فقهی و انتشار مباحث علمی، آزاد خواهنـد بـود ولـی آنچـه در جامعـهٔ اسـلامی، واقعیـت اجرائی پیدا می‌کند، آراء و نظریات ولی فقیه است.

مبتنی بر ولایت فقیه انتخابی، روند پیش‌گفته با انتخاب مردم به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، محقق می‌گردد.

در رویکرد مسلوب الاختیار نشدن مولّی‌علیه و شریک‌دانستن او با ولی فقیه (مثل نظریهٔ وکالت)، نظریهٔ ولایت انتصابی، ولایت را در اندازه و به‌منزلهٔ وکالت تسـخیری ازجانب خداوند می‌بینـد و البتـه در برخـی حـالات، همچنـان حـق مالـک اصـلی را به‌رسمیت می‌شناسد. هرچند در بسیاری از موارد تعارض، اعمال ولایت ازسوی ولـیّ فقیه (وکیل تسخیری) را بر اعمال ولایت از سوی مالک و ولی اصـلی تـرجیح داده و نتیجه‌ای مشابه نظریه انتصابی با دیدگاه سلب اختیار مولّی‌علیه حاصل می‌گردد.

ج. نظریهٔ انتخابی بودن ولایت فقیه، بدون سلب اختیـار از ولـیّ و مالـک اصـلی، هماهنگ‌ترین نسخهٔ ولایت فقیه با روش‌های عرفی حکـومتی اسـت. مبتنـی بـر ایـن نظریه نیز می‌توان دو رویکرد مختلف در مقام تعارض اعمال ولایت از سوی فقیـه و ولیّ اصلی داشت: ۱. ترجیح حق ولیّ و مالک اصلی؛ ۲. ترجیح حق ولیّ فقیه.

بسیاری از اظهارات و موضع‌گیری‌های استاد ما (آیت‌الله منتظری) خصوصاً در پاسخ به ابهامات ولایت فقیه، در سال‌های اخیر، نشانگر ترجیح داشتن حق مالک اصلی از دیدگاه ایشان است.

چ. سخن اصلی در نظریهٔ انتخابی بودن ولی فقیه این است که آیا شرط اعلمیت در فقه برای ولیّ منتخب، شرطی الزامی است یا نه؟ یعنی آیا معتقد به حق ویژهٔ فقیهان برای حکومت از جانب خدا و به نحو وجوب و الزام شرعی است؟ اگر مسلمانان از انتخاب او سرپیچی کردند، گناهکارند یا خیر؟ آیا فقیه اعلمی که انتخاب نشده، حق استفاده از زور، برای به‌دست‌آوردن قدرت را دارد یا خیر؟ اگر پیروان شریعت، بر فردی غیراعلم در فقه برای تصدی حکومت اتفاق‌نظر پیدا کرده و او را برگزیدند، آیا چنین حکومتی نامشروع شمرده می‌شود یا خیر؟

گرچه از برخی اظهارات چنین استفاده می‌شود که مسلمانان شرعاً موظف به انتخاب اعلم‌اند وگرنه معصیت خدا کرده‌اند و سایر حکام، غاصب شمرده می‌شوند، مگر اینکه از طرف مجتهد جامع‌الشرایط اذن در تصرف و تصدی داشته باشند، ولی آیت‌الله منتظری که حامی این رویکرد است، در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» ضمن بررسی احتمالات و اشکالات گوناگون در باب نظریهٔ ولایت فقیه، نسبت به نامشروع بودن حکومت منتخب ولیّ غیرفقیه و گناهکار بودن مردم، ابراز تردید جدی کرده است. درنتیجه «اقدام علیه حکومت عادلانه‌ای که غیرفقیه منتخب اکثریت مردم آن را اداره می‌کند و مورد رضایت مردم است را مجاز ندانسته است» (ج۱، ص۵۴۲).

استاد، در همین کتاب، در مورد افراد غیرجامع‌الشرایط (هشت‌گانه) احتمال ترجیح فرد غیراعلم در فقه و اعلم در سیاست، بر فرد اعلم در فقه و غیراعلم در سیاست را خالی از قوت ندانسته است. این رویکرد نشانگر عدم ترجیح مطلق افقه عادل بر غیرافقه عادل است. به‌عبارت‌دیگر امکان ترجیح تصدی غیراعلم در فقه را پذیرفته است (هرچند به‌صورت محدود). (ج۱، ص۵۴۷).

ح. در مورد مطلقه بودن ولایت و حکومت باید اعتراف کرد تمامی حکومت‌های بشری، خواه مدعی الهی‌بودن باشند یا خیر، خود را در سه حوزهٔ اجراء، افتاء (تقنین) و قضاء، صاحب حق می‌دانند. ازاین‌نظر ولایت تمام حکومت‌ها، مطلقه‌اند (یعنی مقید به چند کار خاص نیست) و حق اعمال حاکمیت و ولایت و تصرف در اموال و انفس (طبق قوانین مصوبهٔ پارلمان) را برای خویش، ثابت می‌دانند.

اختلاف آنان از حیث کمیت و کیفیت حقوق سه‌گانهٔ یادشده است. بنابراین، اساس تصدی و حق تصرف در این سه‌حوزه را در تمامی نظریات حکومتی می‌توان دید.

حکومت‌های انتخابی، تمامی اجزاء سه‌گانهٔ حکومت را به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، ناشی از رأی ملت‌ها دانسته و همهٔ صاحب‌منصبان را وکیل مردم می‌دانند (وکالت خاصی که با برخی از شقوق مطرح‌تر در فقه اسلامی تفاوت‌هایی دارد). بنابراین، حکومت نزد آنان، از مقولهٔ وکالت است.

روشن است که هیچ فرد قَدَرقدرتی را نمی‌توان یافت که تمامی کارهای اجرایی و قضایی و قانون‌گذاری را به‌تنهایی برعهده گیرد. همین که نصب افراد توسط او انجام گیرد (بی‌واسطه یا باواسطه) و بر رفتار آنان نظارت کند و اگر لازم شد متصدی متخلف را از مقامش برکنار سازد، برای اعمال ولایت و انتساب وجه تامّ آن به ولی، کفایت می‌کند (نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه).

بنابراین اگر سخن از نظارت فقیه، مبتنی بر قانون اساسی یا سایر قوانین مصوبی باشد که گونه‌ای از تقسیم قدرت را در خود داشته و راه اعمال‌نظر را در زمان نیاز، بر ولی و حاکم نبندد، برای اعمال ولایت تامّهٔ او کفایت می‌کند.

نظارت فقیه به‌گونه‌ای است که مطمئن گردد که کارهای اجرایی و تقنینی و قضایی، منطبق با مطلوبات شریعت است و هیچ‌گونه تخلف آشکاری از احکام

شریعت در تمامی حوزه‌های حکومت دیده نمی‌شود. پس لازمهٔ ولایت، حضور فیزیکی در تمامی صحنه‌های اجرایی، تقنینی و قضایی نیست. همان‌گونه که متصدی اجرا و ریاست دولت، مسئول اصلی قوهٔ مجریه است و این عنوان، به‌معنی وزیر شدن یا استاندار بودن وی نیست. مسئولیتِ اجرا برای ولی فقیه نیز از همین قبیل است، یعنی به نظارت قانونی بر همهٔ آنان می‌پردازد. داشتن این مقام و موقعیت، سبب می‌گردد تا عرف عُقلا، همهٔ مقامات کشوری و لشکری را تابع امر و حکم و نظرِ ولیّ فقیه بدانند.

خ. آنانی که در بحث ولایت فقیه، صریحاً قائل به تفاوت ولایت و وکالت شده و آن را از نوع ولایت الهی دانسته‌اند و همان ولایت خداوندی را برای فقیه ثابت شمرده‌اند، باید برای مدعای خویش، دلایلی بسیار قوی‌تر از آنچه تاکنون تدارک دیده‌اند، فراهم سازند تا تاب مقاومت دربرابر سایر نظریات را داشته باشند.

نظریهٔ انتصاب فقیه از جانب خدا، خود را متفرع بر نصب ائمهٔ هدی(ع) از جانب خدا و نصب پیامبر خاتم(ص) برای حکومت از جانب خداوند رحمان می‌داند. یک سلسلهٔ ولایت در طول ولایت خدا. درحالی‌که از انتصاب الهی پیامبر(ص) نمی‌توان به ضرورت انتصابی بودن حکومت برای ائمهٔ هدی(ع) رسید، بلکه برای اثبات آن باید دلایل دیگری جست و اثبات حکومت انتصابی برای ائمه، مستلزم اثبات آن برای فقها نیست.

کدام سنخیت فوق‌العاده‌ای (نسبت به سایر عالمان مسلمان) بین ائمهٔ هدی(ع) با اندک حضرات فقهایی که به ولایت می‌رسند و خطای در فهم و تشخیص حقایق شریعت، جزء ضروری مکتب فقهی آنان است (تا جایی که عنوان مخطّئه را برای فقهای شیعه در برابر مصوبّه، به‌کار برده‌اند) پدیدار شده است که برخی از ایشان ولایت و حکومت الهی ائمّه را برای خویش قائل می‌شوند؟!

بهتر آن است که حکومت را زمینی بدانیم و حاکمان را وکلایی با ولایت فرعی و حق تصرف فراوان در حوزهٔ عمومی زندگی ملت‌ها، تا حق نظارت بر رفتار حاکمان و عزل آنان (درصورت برهم‌خوردن مناسبات دوستانه بین حاکمان و ملت‌ها) همیشه از آنِ ملت‌ها باقی بماند و هر ملتی برای اعمال ولایت اصلی خویش، محتاج پرداختن هزینه‌های بسیار گزاف نشود و تداول قدرت به‌گونه‌ای باشد که هیچ حاکمی، امکان تخلف از قراردادها و تعهدات قانونی را نیابد.

تنها راه صحیح و کم‌خسارت در بحث حکومت، راه تجربه شده‌ای است که سایر عقلای بشر آن را آزموده‌اند و از میان اشکال مختلف حکومتی، آن را برگزیده‌اند. حکومتی که مردم را بر سرنوشت خویش حاکم کند و امکان تداول قدرت براساس خواست ملت‌ها را، به‌آسانی، فراهم سازد. چیزی که از آن به‌عنوان دموکراسی یاد می‌شود.

مبتنی بر گزارش مختصری که از رویکرد شریعت به مقولهٔ حکومت داده شد، به‌گمان‌من، مطلوب‌ترین حکومت از نظر شریعت‌محمدی(ص) آن حکومتی است که:

۱. تداول قدرت در همهٔ سطوح حاکمیت، به‌صورت دوره‌های کوتاه‌مدت و کاملاً انتخابی باشد، تا رضایت و عدم‌رضایت مردم از حاکمان و سیاست‌های آنان، در زمانی معقول، فرصت بروز و ظهور یابند و پیمودن راه‌های هزینه‌بر و خشونت‌آمیز، برای ایجاد تغییرات موردنظر اکثریت ملت، لازم نگردد.

۲. سیاست‌ورزی افراد ملت، از نهادهایی چون احزاب و سازمان‌های دموکراتیک آغاز شود و برنامه‌ها و سیاست‌های اعلام شده از سوی احزاب و پذیرفته شده ازسوی اکثریت ملت (در رأی‌گیری‌های مختلف) فرصت کافی و توان لازم برای اعمال را بیابند.

۳. در تمامی امور اجتماعی، صرفاً مبتنی بر رأی نمایندگان منتخب مردم،

تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری شود و در امور بسیار مهم و حیثیتی و مصالح عمدهٔ ملت، اقدام به نظرسنجی گردد.

۴. درهمه‌حال، و ازسوی تمامی اجزای قدرت، منافع ملی بر منافع شخصی حاکمان ترجیح یابد. ملت نیز باید بپذیرد که حاکمان او، انسان‌های متوسطی‌اند که در محاسبات و اعمال خویش، دچار برخی خطاهایی می‌شوند که باید آن‌ها را نادیده بگیرد.

۵. از مطلق‌کردن افراد و اشخاص و شخصیت‌گرایی در حکومت پرهیز شود و هیچ‌کس، فوق نقد و پرسش قرار نگیرد. برای این‌منظور، باید رسانه‌های غیرحکومتی، با آزادی‌های قانونی برای نقد سیاست‌های حاکمان، همیشه حضور داشته باشند و تشکیل مجامع و سخنرانی‌ها، کاملاً آزاد باشد.

۶. حقوق و آزادی‌های فطری و قراردادی افراد (که در قانون اساسی و قوانین مصوبهٔ نمایندگان ملت منعکس می‌شود) به‌عنوان عهد و پیمان ملت با حاکمیت، درهمه‌حال رعایت گردد. چرا که نقض قانون، مُعَنون به عنوانِ نقض‌عهد می‌شود که از گناهان کبیره است.

۷. عدالت در توزیع فرصت‌های برابر و حق بهره‌برداری از امکانات عمومی را مراعات کند.

۸. رشد، توسعه، امنیت و رفاه مردم و آبادانی کشور را وجههٔ همت خویش قرار دهد و از همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح بین‌المللی و صلح جهانی دفاع کرده و از نظامی‌گری افراطی، تشنج‌آفرینی و در معرض تهدید قراردادن جامعه، شدیداً پرهیز کند.

۹. هیچ‌کس را دارای حق ویژه برای کسب حاکمیت نداند، چرا که تبعیضی ناروا و برخلاف عدالت است. تمامی شهروندان کشور را در کسب مناصب قدرت، مجاز

بداند و ملاک انتصابات حکومتی را، شایستگی و توان بیشتر برای خدمت به مردم قرار دهد.

۱۰. در کشوری مانند ایران که از قومیت‌های مختلف و فرهنگ‌های ملی و مذهبی گوناگون تشکیل شده است، حق حاکمیت ملی را با حق حاکمیت منطقه‌ای در هم آمیزد و با انتصاب مسئولان محلی و یا انتخابی‌کردنِ مسئولیت‌های رسمی محلی، به انسجام درونی اقوام در قالب یک ملت و حاکمیت ملیِ فراگیر، اقدام کند. این گرایش با اصل دعوت به اتحاد و همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های اجتماعی، که مورد تأکید اسلام است، سازگارتر خواهد بود.

پاورقی:

۱. وسائل‌الشیعة، ج۲۸، ص۳۵۰، ش۳۴۹۳۹: وَ عَنْ عَلِیِ‌بْنِ‌أَحْمَدَ عَنْ عَبْدِاللَّهِ‌بْنِ مُوسَی عَنْ أَحْمَدَبْنِ‌مُحَمَّدِبْنِ‌خَالِدٍ عَنْ عَلِیِ‌بْنِ‌الْحَکمِ عَنْ أَبَانِ‌بْنِ‌عُثْمَانَ عَنِ الْفُضَیلِ‌بْنِ یسَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ(ع) یقُولُ: مَنْ خَرَجَ یدْعُو النَّاسَ وَ فِیهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، فَهُوَ ضَالٌّ مُبْتَدِعٌ، وَ مَنِ ادَّعَی الْإِمَامَةَ وَ لَیسَ بِإِمَامٍ، فَهُوَ کافِرٌ.

وسائل‌الشیعة، ج۱۵، ص۴۱، ش۱۹۹۵۰: وَ عَنْ عَلِیِ‌بْنِ‌إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ‌أَبِی‌عُمیرٍ عَنْ عُمَرَبْنِ‌أُذَینَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ عَبْدِالْکرِیمِ‌بْنِ‌عُتْبَةَ الْهَاشِمِی قَالَ: کنْتُ قَاعِداً عِنْدَ أَبِی‌عَبْدِاللَّهِ(ع) بِمَکةَ... فَقَالَ: یا عَمْرُو، اتَّقِ اللَّهَ وَ أَنْتُمْ أَیهَا الرَّهْطُ، فَاتَّقُوا اللَّهَ، فَإِنَّ أَبِی حَدَّثَنِی، وَ کانَ خَیرَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمَهُمْ بِکتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِیهِ(ص)؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ: مَنْ ضَرَبَ النَّاسَ بِسَیفِهِ وَ دَعَاهُمْ إِلَی نَفْسِهِ وَ فِی الْمُسْلِمینَ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، فَهُوَ ضَالٌّ مُتَکلِّفٌ.

دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة اةسلامیة، آیت‌الله منتظری، ج۱، ص۳۰۵: ما

فی الوسائل بسند صحیح، عن عبدالکریم‌بن‌عتبة الهاشمی...أن رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه وآله‌وسلم) قال: «من ضرب الناس بسیفه و دعاهم إلی نفسه و فی المسلمین من هو أعلم منه، فهو ضال متکلف.»

من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۳۷۸: وَ قَالَ رَسُولُ‌اللَّهِ(ص): مَنْ صَلَّی بِقَوْمٍ وَ فِیهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، لَمْ یزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَی سَفَالٍ إِلَی یوْمِ الْقِیامَةِ.

تهذیب الأحکام، ج۳، ص۵۶: وَ عَنْهُ (محمدبن احمدبن یحیی) عَنْ مُحَمَّدِبْنِ‌الْحُسَینِ عَنِ الْعَبَّاسِ‌بْنِ‌عَامِرٍ الْقَصَبَانِی وَ أَیوب‌بْنِ نُوحٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ دَاوُدَبْنِ‌الْحُصَینِ عَنْ سُفْیانَ‌الْجَرِیرِی عَنِ الْعَرْزَمِی عَنْ أَبِیهِ، رَفَعَ الْحَدِیثَ إِلَی النَّبِی(ص) قَالَ: مَنْ أَمَّ قَوْماً وَ فِیهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، لَمْ یزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَی السَّفَالِ إِلَی یوْمِ الْقِیامَةِ.

مستدرک الوسائل، ج۱۱، ص۳۰، ش۱۲۳۵۶: الْبِحَارُ، عَنْ کِتَابِ الْبُرْهَانِ عَنْ أَحْمَدَبْنِ‌مُحَمَّدِبْنِ‌سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ‌فَضْلِ‌بْنِ رَبِیعَةَ الْأَشْعَرِی عَنْ عَلِی‌بْنِ‌حَسَّانَ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ‌بْنِ‌کَثِیرٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِی‌بْنِ‌الْحُسَینِ(ع)، فِی خَبَرٍ طَوِیلٍ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ الْحَسَنُ‌بْنُ‌عَلِی(ع): قَالَ رَسُولُ‌اللَّهِ(ص): مَا وَلَّتْ أُمَّةٌ أَمَرَهَا رَجُلًا قَطُّ وَ فِیهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ، إِلَّا لَمْ یزَلْ أَمْرُهُمْ یذْهَبُ سَفَالًا حَتَّی یرْجِعُوا إِلَی مَا تَرَکوا (الْخَبَرَ).

بحارالأنوار، ج۱۰، ص۱۳۸ و ۱۳۹: ما، [الأمالی للشیخ الطوسی] جماعة عن أبی المفضل عن ابن عقدة عن محمدبن المفضل بن إبراهیم بن قیس الأشعری عن علی‌بن حسان عن عبدالرحمن بن کثیر عن جعفربن‌محمد عن أبیه عن جده علی‌بن‌الحسین(ع) قال: لما أجمع الحسن‌بن‌علی(ع) علی صلح معاویة، خرج حتی لقیه... (صفحه، ۱۴۳)...و قد قال رسول‌الله(ص): ما ولت أمة أمرها رجلا قط و فیهم

من هو أعلم منه، إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالا حتى يرجعوا إلى ما تركوا.

الاحتجاج، ج۱، ص۱۵۱: و قال تعالى: «إِنّ اللّهَ اصْطَفاهُ عَلَيكمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِىالْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» و قال: «ائْتُونِى بِكتابٍ مِنْ قَبْلِ هذا أَوْ أَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ». و قال رسول‌الله(ص): ما ولت أمة قط أمرها رجلا و فيهم من هو أعلم منه، إلا لم يزل يذهب أمرهم سفالا حتى يرجعوا إلى ما تركوا.

الاختصاص، ص۲۵۱: و قال رسول‌الله(ص): من تعلم علما ليمارى به السفهاء و يباهى به العلماء و يصرف به الناس إلى نفسه، يقول: أنا رئيسكم، فليتبوأ مقعده من النار. ثم قال: إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه، لم ينظر الله إليه يوم القيامة، و من أمّ قوما و فيهم أعلم منه، لم يزل أمرهم فى سفال إلى يوم القيامة.

الأمالى للطوسى، ص۵۵۹، ش۱۱۷۳: و عنه، قال: أخبرنا جماعة، عن أبى‌المفضل، قال حدثنا عبدالرحمن‌بن‌محمدبن‌عبيدالله العرزمى، عن أبيه، عن عثمان أبى اليقظان، عن أبى‌عمر زاذان، قال: لما وادع الحسن‌بن‌على(عليهماالسلام) معاوية، صعد معاوية المنبر، و جمع الناس، فخطبهم...قام الحسن(عليه‌السلام) فحمدالله (تعالى) بما هو أهله، ثم ذكر...و قد قال رسول‌الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله): ما ولت أمة أمرها رجلا و فيهم من هو أعلم منه، إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالا حتى يرجعوا إلى ما تركوا.

تحف العقول، ص۳۷۵: و قال(ع): من دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه، فهو مبتدع ضال.

ثواب الأعمال، ص۲۰۶: أبى ره قال: حدثنى سعدبن‌عبدالله عن أحمدبن‌محمدبن

عیسی عن محمدبن‌خالد عن القاسم‌بن‌محمد الجوهری عن الحسین‌بن‌أبی‌العلاء عن أبی‌العزرمی عن أبیه، رفع الحدیث إلی رسول‌الله(ص) قال: من أم قوما و فیهم من هو أعلم منه و أفقه، لم یزل أمرهم إلی سقال [سفال] إلی یوم القیامة.

علل الشرائع، ج۲، ص۳۲۶: حدثنا محمدبن‌الحسن‌بن أحمدبن‌الولید رضی‌الله‌عنه، قال: حدثنا محمدبن‌الحسن‌الصفار عن أیوب‌بن‌نوح عن العباس‌بن‌عامر عن داودبن‌الحصین عن سفیان‌الحریزی عن العرزمی عن أبیه، رفع الحدیث إلی النبی(ص) قال: من أم قوما و فیهم من هو أعلم منه، لم یزل أمرهم إلی سفال إلی یوم القیامة.

فقه الرضا(ع)، ص۳۸۳: و أروی عن العالم(ع)؛ من دعا الناس إلی نفسه و فیهم من هو أعلم منه، فهو مبتدع ضال.

المحاسن، ج۱، ص۹۳: عنه عن أبیه عن القاسم الجوهری عن الحسین بن أبی العلاء عن العزرمی عن أبیه، رفع الحدیث إلی رسول الله(ص) قال: من أم قوما و فیهم أعلم منه أو أفقه منه، لم یزل أمرهم فی سفال إلی یوم القیامة.

روش فقهی و اصولی آیت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی[1]

به‌نام خدای رحمان و رحیم

من‌المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدواالله علیه، فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر، و مابدّلوا تبدیلا.

هرگاه سخن از روش‌های فقهی و اصولی به‌میان می‌آید، رویکردهای اخیر حوزه‌های علمیه (در سده‌های ۱۰ تا ۱۴ هجری) و سیطرهٔ نگرش فقهی و اصولی بر کلّیّت معارف شریعت محمدی(ص) به ذهن مخاطب تبادر می‌کند. گویی راه و روشی دیگر، نمی‌توان یافت تا به حقایق شریعت، راهنمایی کند و بخش فقهی و احکام شریعت را به‌عنوان زیرمجموعهٔ مبانی و مسائل کلامی و اخلاقی شریعت قرار دهد

رویکرد رایج چند سدهٔ اخیر (اگر زمان‌های پیشین را بتوانیم استثنا کنیم) بی‌اعتنایی فقیهان و دانش فقهی به مبانی و مباحث کلامی و اخلاقی را نشان می‌دهد. گرچه در مقام نام‌گذاری از بحث‌های کلامی و اخلاقی به‌عنوان اصول و از مباحث فقهی به‌عنوان فروع، یاد کرده‌اند ولی همیشه جایگاه فرع و اصل را تغییر داده‌اند و احکام شریعت را مبنای پذیرش عقاید و اخلاق قرار داده‌اند و از فرع به اصل گذر کرده‌اند، درحالی‌که اقتضای منطق و عقلانیت، گذار از اصل به فرع است.

نگاه اولیه به فرهنگ دینی رایج در جوامع اسلامی، آشکارا بر این جابجایی

---

۱. ۹ اردیبهشت ۱۳۸۷، فریمان.

گواهی می‌دهد و البته اهل تحقیق را نگران می‌سازد که چگونه این وارونگی را ترمیم کنند. همان واژگونی که امیرمؤمنان علی(ع) با عبارت: «لبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا؛ اسلام، پوستینی واژگونه، پوشانده شده است» بیان نمود.

مرحوم آیت‌الله حاج‌شیخ نعمت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی، در جای‌جای فرهنگ اسلامی، این تغییرات و تحریفات را رصد کرده بود و در محدودهٔ توان خویش، اقدام به اصلاح و بازسازی اندیشهٔ دینی و نشان‌دادن تحریفات می‌کرد.

اهم رویکردهای اجتهادی آیت‌الله صالحی را می‌توان در چند نکته گزارش کرد:

الف. در بخش فقه و مبانی آن (اصول فقه) ضمن بهره‌گیری از روش‌های معهود حوزوی، باید به تطبیق و تصحیح مبانی فقهی (که فروع شریعت را تشکیل می‌دهند) مبتنی بر مبانی کلامی و اخلاقی مورد قبول (که اصول شریعت را در دو بخش نظری و عملی تشکیل می‌دهند) پرداخت. در این مسیر، بیشترین ارزش مربوط به عقل و در مرحلهٔ دوم مربوط به نقل معتبر (قرآن و روایات معتبره) است و هرگاه دلیل قانع‌کنندهٔ عقلی یا نقلی معتبری وجود داشته باشد، باید آن را برگزید و به آن فتوا داد و از مخالفت با رویکردهای ظاهراً اجماعی (اگر آن را مخالف عقل یا نقل معتبر می‌یافت) هیچ‌گونه هراسی نباید داشت.

ب. اجتهاد حقیقی باید از مبانی کلامی تا مبانی فقهی را در بر گیرد و سپس از آن در استنباط راهکارهای عملی الزامی شریعت، یعنی حلال و حرام و واجبات و محرمات فقهی، بهره برده شود. وانهادن حتی یک مرحله از این سیر معرفتی اجتهادی، عملاً به تقلید پنهان می‌انجامد که تنها در پوششی ظاهری از اجتهاد، خود را نهان ساخته و رهرو را دچار اشتباه می‌کند که خود را مجتهد بنامد، درحالی‌که چنین فردی، مقلدی است که اطلاعات عمومی‌اش بیش از سایر مقلدان است.

مرحوم آیت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی، خود آشکارا می‌گوید: «پس از مدتی تحصیل،

در همه چیز شکّ کردم و تصمیم گرفتم تمام آنچه را که از راه تلقین و تقلید در ذهنم رسوب کرده بود، دور بریزم و با نگاهی علمی و عقلی و دور از یافته‌ها و بافته‌های این و آن، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم. بنابراین آنچه را که به آن رسیده‌ام، با تحقیق و تفکر و براساس دلایل متقن و محکم به‌دست آورده‌ام، به‌گونه‌ای که هیچ شک و تردیدی در آن‌ها ندارم و جزو باورهای من است.» ایشان با این سخن خود، یادآور کلام دلنشین علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) می‌شود که فرمود: «لو خلّی عنان العقل و لم یحبس علی هوی نفس او عادة دین او عصبیة لسلف، ورد بصاحبه علی النجاة: اگر زمام عقل، رها شود و در بند هواهای نفسانی و عادات دینی و تعصب نسبت به پیشینیان گرفتار نشود، صاحب خود را به وادی نجات می‌رساند.»

پ. آثار منتشرهٔ مکتوب و محدود فقهی او، عمدتاً شامل کتاب‌ها و مقالاتی می‌شود همچون: ۱. پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی (طهارت و نجاست، اخبار آب کرّ، طهارت کافر و...)؛ ۲. جهاد در اسلام (اثبات دفاعی‌بودنِ تمامی جنگ‌های زمان پیامبر)؛ ۳. ولایت فقیه، حکومت صالحان (که به اثبات مسئلهٔ وکالتی بودن آن ازسوی مردم می‌پردازد)؛ ۴. تفسیر آیهٔ محاربه؛ ۵. قضاوت زن در فقه اسلامی و چند مقالهٔ دیگر.

سیری اجمالی در این کتاب‌ها و مقالات، نشان‌دهندهٔ اهمیت عقلانیت در بررسی‌های فقهی او است. او نشان می‌دهد که به‌هنگام پشتیبانی عقل و نقل معتبر، نباید از بزرگی بزرگان و مخالفت آنان ترسید و باید حقایق علمی را آشکارا بیان کرد و از کتمان حقایق شریعت پرهیز کرد.

ت. ارزش عقل و قرآن برای سره و ناسره کردن روایات منقوله و معیار بودن این دو مقوله با ترتیب: ۱. عقل؛ ۲. قرآن، در تمامی رویکردهای تحلیلی او و در حوزه‌های مختلف معارف اسلامی، سیرهٔ مستمرهٔ او را در شیوهٔ اجتهادی‌اش نشان می‌دهد.

ث. مرحوم صالحی، همچون استادش مرحوم بروجردی، بر لزوم بازخوانی تاریخ و تأثیربخشیِ آن در کشف حقایق شریعت، تأکید می‌ورزید. به‌همین‌جهت، تبحری مثال‌زدنی در تاریخ و علم رجال داشت و کشفیات کم‌نظیری در مورد احادیث مجعوله داشت که اندکی از آن را در کتاب «غلو» و برخی مقالات دیگر خود، آورده است.

ج. در مبانی فقه شیعه، از اجماع به‌عنوان دلیلی مستقل برای استنباط احکام شریعت یاد نمی‌شود، بلکه تنها به‌عنوان زیرمجموعهٔ سنت، ارزش‌گذاری می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، حداکثر توان اجماع در فقه شیعه، حدس وجود دلیل معتبر نامشخص و مجملی از نوع قول یا فعل یا تقریر معصوم است که منشأ رویکرد اتفاقی و اجماعی عالمان شیعه درخصوص یک مسئله شده است.

این حدس معتبر، بنا بود در جایی معتبر شمرده شود، که هیچ‌گونه دلیل علمی دیگری از نوع دلیل عقل، قرآن یا روایت معتبره درخصوص مسئله‌ای که اجماعی شمرده می‌شود، وجود نداشته باشد. اندک‌اندک این مطلب دچار تغییر و تحول جدی شد و تسلط روش و رویکرد تقلیدی، کار را به آنجا رساند که در بسیاری موارد، با ادعای اجماع، در برابر دلایل محکم عقلی و نقلی معتبر می‌ایستند و برخلاف دلائل معتبره، فتوا می‌دهند و تنها مستندی که ارائه می‌کنند، دلیلی به نام اجماع است!

رویکرد آیت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی، اعتماد به مبانی منطقی پذیرفته شده و مراجعه به دلایل مستقلی چون دلایل عقلی و نقلی معتبره و عدم اعتماد به دلیل غیرمستقلی چون اجماع است تا چه رسد به ادعای اجماع که در اکثر موارد، ادعایی غیرواقعی است.

به‌عبارت‌دیگر، شبه دلیلی چون اجماع که بنا بود به‌عنوان «معین الحجة» به یاری عالمان آید تا سنت احتمالی را از طریق آن پیدا کنند، زور و توانش را چنان افزایش دادند که در برابر قوی‌ترین دلایل شریعت، یعنی عقل و قرآن و سنت معتبره نیز

می‌ایستد و مانع تأثیرگذاری آن‌ها در آراء فقیهان و عالمان شریعت می‌شود و نقش «مانع الحجة» را برعهده گرفته است! مرحوم صالحی در مبارزه با این رویکرد ضدعلمی، همهٔ حیثیت و توان علمی و اجتماعی خود را به‌میدان آورد و تا زنده بود با آن مبارزه کرد و دفاع از مبانی علمی را هرگز فراموش نکرد و غریبانه با آثار و لوازم غیرمنطقی رویکرد رایج درگیر شد.

به‌گمان‌من، میراث این عالم فرزانه و صالح، برای اهل تحقیق و نظر و مجتهدان آگاه و شجاع، سرمایه‌ای عظیم را فراهم آورده است تا با دغدغه‌ای به‌مراتب کمتر از آن علامهٔ فرهیخته و شجاع، راه او را ادامه دهند و چراغی را که او برافروخت، با ایمان و بردباری و تواضعی که او داشت و حقیقتاً کم‌نظیر بود، برای همیشه فروزان بدارند.

چ. مرحوم صالحی‌نجف‌آبادی، به پیروی از استادش مرحوم آیت‌اللهالعظمی بروجردی، اعتقاد ثابتی به فقه مقارن داشت و خود به لوازم علمی آن شدیداً ملتزم بود. آگاهی او از نظریات اهل‌سنت و آشنایی کم‌نظیر او نسبت به متون روایی، تاریخی، اعتقادی و فقهی آنان و عدم تعصب نسبت به قبول نظریات مستدل و منطقی ایشان، امکان تعاطی فکری با عالمان اهل‌سنت را برای وی فراهم می‌کرد. افسوس که از توانایی کم‌نظیر او در این زمینه‌ها عملاً کمتر سود برده شد.

ح) هزینه‌هایی که برای تثبیت رویکرد عقلانی در تمامی ساحات معارف شریعت، باید پرداخت می‌شد، از سوی بزرگمردی چون آیت‌الله نعمت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی و برخی همفکران و دوستان وی تاکنون پرداخت شده است. همه‌گونه تهمت و محرومیت و بی‌توجهی و مظلومیت را در بیش از نیم‌قرن، این مرد بزرگ تحمل کرد. بزرگان دیگری از عالمان شیعه نیز وجود داشتند که الگوی مرحوم صالحی بودند و حقیقتاً رنج تهمت‌ها و بی‌توجهی‌ها را چشیده بودند.

ابن جنید، ابن ابی‌عقیل، مقدس اردبیلی، ملاصدرا، شیخ‌هادی نجم‌آبادی،

سیدمحمد طباطبایی و بسیاری دیگر از افراد کمتر شناخته شده، رهپوی این کوی بوده‌اند و از تلاش باز نایستاده‌اند. امروزه کسانی که پای در این راه نهاده و یا می‌نهند، خطرات و دغدغه‌های به‌مراتب کم‌تری را تجربه می‌کنند و درحقیقت، کنار سفرهٔ نسبتاً آماده‌ای می‌نشینند که باید به یاد پیشینیان و پیشکسوت‌های زجر کشیدهٔ خود باشند و با تلاش جدی و رعایت پرهیزکاری، مقتدرانه و با اتکای به عقل و علم و قرآن و احادیث معتبره، راه سلف صالح را ادامه دهند و از اصلاح اندیشهٔ دینی، خسته نشوند و سستی به خود راه ندهند.

برای اصلاح اندیشهٔ دینی و از جمله احکام و فقه شریعت محمدی(ص) باید چون صالحی‌نجف‌آبادی، صالح بود و مصلح. نام او حقیقتاً تداعی می‌کند کلام سیدالشهداء(ع) دربارهٔ حربن‌یزید ریاحی را که «أنت حرٌّ، کما سمّتک أمّک؛ تو آزاده‌ای، همان‌گونه که مادرت نام‌گذاری‌ات کرده» و گویا این حسین‌بن‌علی(ع) است که به پاس خدمت آیت‌الله نعمت‌الله صالحی، در نگارش اثر جاوید «شهید جاوید» خطاب به او می‌گوید: «أنت صالح و مصلح، کما سمتک جامعتک؛ تو صالح و اصلاحگری، همان‌گونه که جامعه‌ات تو را این نام نهاد.»

تظاهر به ساده‌زیستی[1]

ساده‌زیستی به‌مفهوم آسان زندگی کردن است. یعنی در زندگی فردی و اجتماعی انسان، می‌توان دو رویکرد را مشاهده کرد: سخت‌گیری و یا آسان‌گیری.

بسیاری از آدمیان، در زندگی مادّی، روحیه‌ای سخت‌گیر دارند. همهٔ نمودهای زندگی آنان پیچیده و دشوار است. در خوراک، پوشاک، مسکن، تحصیل، تفریح و... دشوارترین خواسته‌ها و روش‌ها را برمی‌گزینند. همیشه بیش از حد لازم، به جوانب ظاهری زندگی خود می‌اندیشند و گمان می‌کنند که تنوع‌طلبی‌های بی‌پایان، آسایش را برای آنان فراهم می‌کند.

بی‌تردید، هزینه‌های فراوان تنوع‌طلبیِ بیش از حد، آسان تأمین نمی‌شود و باید برای فراهم کردن مطلوبات بی‌پایان، درآمدی بی‌پایان را فراهم کرد. بنابراین باید تمام وقت خود را به تلاش فراوان برای تأمین خواسته‌های خود اختصاص دهد. نتیجهٔ این رویکرد چیزی جز رنج فراوان و ازدست‌رفتن فرصت‌ها برای اهدافی کوچک و کم‌ارزش نخواهد بود.

طبیعتاً در این رویکرد، اهداف برتر انسانی، مثل تفکر و آموختن دانش، رشد معنوی، شناخت و پاسداری از حقوق انسانی خویش همچون آزادی و برابری، توجه به دیگران و تلاش لازم برای انجام وظایف اجتماعی و یاری‌رساندن به هم‌نوعان برای رسیدن آنان به حقوق انسانی خویش و... فراموش می‌شود. در چنین صحنه‌ای است که انسان خودبین و کوته‌فکر، نمایان می‌شود.

---

۱. هفته‌نامهٔ شهروند امروز، شهریور ۱۳۸۶.

برخی آدمیان در زندگی مادّی، روحیه‌ای آسان‌گیر دارند. آنان نیز از خوراک، پوشاک، مسکن، تحصیل، تفریح و... برخوردارند. تنها تفاوت این گروه با گروه نخست، ساده‌بودن خواسته‌ها و روش‌های رسیدن آنان به خواسته‌هایشان است.

اگر گروه اول در انتخاب پوشاک خود، هرروز با رنگ و نمونه‌ای متفاوت و پرهزینه و بیش از حد نیاز، خود را می‌آراید، گروه دوم به پوشش مناسب و پاکیزه و در حدّ نیاز و توان مالی خود بسنده می‌کند. همین رویکردهای دوگانه، در انتخاب و آرایش محل سکونت، وسیلهٔ نقلیه، لوازم منزل و... نیز خود را نشان می‌دهد. به این موارد، انتخاب و فراهم‌آوری خوراک، ابزار و مقدمات تحصیل، انتخاب تفریحگاه‌ها و ابزارها و روش‌های رسیدن به اماکن تفریحی، رویکردهای درمانی لازم و غیرلازم و امثال آن را می‌توان افزود. یکی بر خود و بستگان و همراهانش سخت می‌گیرد و هزینه‌های هنگفت را تحمیل می‌کند و دیگری آسان می‌گیرد و به حد متوسط قناعت می‌کند.

شیخ اجلّ، سعدی شیرازی می‌گوید:

مرو درپی هرچه دل خواهدت　　　که تمکین تن، نورِجان کاهدت
کند مرد را نفس امّاره خوار　　　اگر هوشمندی عزیزش مدار
اگر هرچه باشد مرادت، خوری　　　ز دوران بسی نامرادی بری
تنور شکم دمبه‌دم تافتن　　　مصیبت بود روزِ نایافتن

کسی نیست که تفاوت دو رویکرد اسراف و قناعت را نداند. کسی که به‌هنگام مصرف، درحدی منطقی و معقول برای برطرف‌کردن نیازهای طبیعی خود متوقف می‌شود و به آن بسنده (قناعت) کرده و از آن تجاوز نمی‌کند با آن‌کس که پا را از حدود منطقی و معقول مصرف، فراتر می‌گذارد، در منظر عقل و نقل (شریعت) یکسان ارزیابی نمی‌شوند.

یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که ساده‌زیستی به‌معنی عدم‌تلاش برای تولید هرچه افزون‌تر نیست، که تلاش بی‌وقفه برای تولید، بسیار موردسفارش شریعت محمدی(ص) است. آنچه موردنظر است، مدیریت هزینه‌ها و مصارف است. ساده‌زیستی، یعنی کم هزینه کردن و به اندازهٔ نیاز حقیقی مصرف کردن و پرهیز از زیاده‌روی در مصرف و اسراف، به‌معنی رویکردی متضاد با آن در مصرف است.

و اما تظاهر به ساده‌زیستی، ناشی از درک اجمالی تفاوت داوری عُقلا دربارهٔ مسرفان و قناعت‌پیشگان است. این گروه از آدمیان، آشکارا می‌دانند که قضاوت عمومی آدمیان در مورد افرادی که تعادل در مصرف را مراعات می‌کنند مثبت است و در مورد افراد زیاده‌خواه و مُسرف، نگاهی منفی دارند.

آنانی که مُسرفانه زندگی می‌کنند و خود را قناعت‌پیشه، جلوه می‌دهند مصداق حقیقی عنوان تظاهر به ساده‌زیستی‌اند. کسانی که «گندم‌نمای جوفروش»اند و «خر و خرما را باهم می‌خواهند». آنان می‌خواهند از فضیلت اجتماعی قناعت‌پیشگان به‌دروغ بهره برند، درحالی‌که در نهان زندگی، از رذیلت مسرفان، حقیقتاً بهره‌مندند.

آنانی که در ظاهر و باطن مسرف‌اند، حداقل در رفتار اجتماعی و معرفی خود به جامعه، راه دروغ و نیرنگ را درپیش نمی‌گیرند و از صداقت (که خود فضیلتی درخور است) در این مورد بهره‌مندند. ولی آنان که تظاهر می‌کنند و ظاهر خود را به‌گونه‌ای متفاوت از باطن خود می‌آرایند، راه فریب و نیرنگ را می‌پیمایند.

زشتی رفتار اهل تظاهر بسیار بیشتر از رفتار مسرفان است. چرا که متظاهران، می‌دانند که رویکرد حقیقی آنان (اسراف)، عقلاً و شرعاً ناپسند است و برخلاف دانش خود رفتار می‌کنند. به همین دلیل است که از آشکار شدن رفتار حقیقی خود نگران‌اند و پرهیز می‌کنند. مسرفان اما به زشتی رفتار خود آگاه نیستند و تصور می‌کنند که کار آنان پسندیده است. به‌همین‌خاطر از ظاهر شدن رفتار حقیقی خود نگران نیستند و ظاهرسازی نمی‌کنند.

بدون شک، افرادی که تظاهر می‌کنند، از این عمل خود در زندگی اجتماعی بهره‌های فراوانی می‌برند و به‌همین‌خاطر، رنج دوگانهٔ زیستن را برخود هموار می‌کنند. این بهره‌ها گرچه فاقد مشروعیت‌اند ولی متظاهران را دغدغهٔ شریعت نیست تا با اثبات عدم‌مشروعیت، از مسیر باطل خویش دست بردارند. بهره‌های بی‌شمار ناشی از تظاهر، گاه آنچنان ارزشمند بوده و هست که سال‌ها محرومیت تحمیلی را می‌پذیرند تا در هنگامهٔ خود، محصول تلاش ریاکارانهٔ خود را دریافت کنند.

بسا منکرانی که خود را مؤمن نمایش داده‌اند و بسا مُسرفانی که خود را زاهد نمایانده‌اند و بسا دل به‌دنیابستگانی که خود را روحانی دانسته‌اند و بسا بیدادگرانی که خود را دادگر شمرده‌اند و بسا نادانانی که خود را دانا جلوه داده‌اند.

در شریعت محمدی(ص) گناهانی که بین انسان با خدا و در رابطهٔ فرد با خدا انجام می‌گیرد و تأثیر مستقیمی بر زندگی اجتماعی ندارد، بسیار آسان‌تر بخشوده می‌شود از گناهانی که یک‌سوی آن، حقوق سایر موجودات باشد. به‌عبارت‌دیگر، مسئولیت‌های اجتماعی، بسیار سنگین‌تر از مسئولیت‌های فردی است.

روشن است که این رویکرد، کاملاً عقلانی است، چرا که زیان ناشی از گناهان مربوط به حوزهٔ خصوصی زندگی افراد، عمدتاً متوجه خود گناهکار می‌شود و معمولاً تأثیر مستقیمی بر زندگی دیگران نمی‌گذارد. اما زیان ناشی از گناهان مربوط به حوزهٔ عمومی و زندگی اجتماعی، مستقیماً به جامعه و افراد آن می‌رسد و گویی هر یک گناه، چندین گناه است که انجام می‌گیرد.

شریعت محمدی(ص) برای کسی که گناهی را در خلوت انجام می‌دهد، نسبت به کسی که آن را علنی انجام می‌دهد، مجازات اخروی کمتری را در نظر گرفته است. استدلال آن هم این است که تظاهر به گناه، دو گناه محسوب می‌شود: ۱. خودِ گناه؛ ۲. بی‌حیایی در ارتکاب گناه. بنابراین، کسی که از خلق خدا حیا می‌کند و حرمت دستور خدا را پیش خلقِ‌خدا نگه می‌دارد، بر کسی که در هر دومورد بی‌پروایی و

بی‌اعتنایی می‌کند، شرافت دارد. اینجا سخن از رابطهٔ فرد با خداست که به حوزهٔ خصوصی زندگی افراد مربوط می‌شود.

اما درمورد تظاهر به ساده‌زیستی و خدعه و نیرنگ، داستان متفاوت است. اینجا سخن از اثبات یک عنوان اجتماعی است که با تظاهر به ساده‌زیستی شکل می‌گیرد (درحالی‌که حقیقت و واقعیتی ندارد) و باعث اعتماد عمومی به فرد متظاهر می‌شود، و او می‌تواند از اعتماد عمومی سوءاستفاده کند. درحالی‌که اگر حقیقت مطلب برای مردم آشکار شود، به او اعتماد نمی‌کنند و راه سوءاستفاده بسته می‌شود. بنابراین، موضوع مربوط به حوزهٔ عمومی زندگی آدمیان است.

به‌همین‌جهت، در شریعت محمدی(ص) ریا و تظاهر را مترادف با شرک خوانده‌اند. دربارهٔ شرک نیز، خداوند سبحان تضمین کرده است: «هر گناهی را می‌بخشد، ولی شرک را نمی‌بخشد.»

تجربهٔ امروز بشر، خبر از آفات فراوان اجتماعی ناشی از تظاهرات گوناگون می‌دهد که یکی از آن‌ها تظاهر به ساده‌زیستی است. مگر آثار ناپسند تظاهر به عبادت یا تظاهر به حکمت و عرفان یا تظاهر به علم یا تظاهر به عدالت و آزادی در جهان و ایران را نمی‌بینیم و یا از زیان‌های ناشی از این تظاهرات نامبارک، متأثر نشده‌ایم؟!

کمترین اثر تظاهر را در انتشار روح دورویی و نفاق و رواج دروغ و نیرنگ و رنگِ ریا گرفتنِ جامعه می‌توان دید. جامعهٔ اسلامی اما مدعی است که رنگ خدا می‌گیرد. مطمئناً با تظاهر نمی‌توان رنگ خدایی گرفت و جامعه‌ای نمونه ساخت.

امروز اما، سوگمندانه شاهد رواج اسراف، درمیان خانواده‌های فقیر و متوسط جامعه هستیم. یعنی با پدیدهٔ تظاهر به اسراف نیز مواجه هستیم. چیزی که زشتی و پی‌آمدهای منفی آن کمتر از تظاهر به ساده‌زیستی نیست.

داستان چشم و هم‌چشمی‌ها و سخت‌گیری‌های بی‌شمار در زندگی افراد متوسط و یا ضعیف از نظر اقتصادی، در تمامی موارد یادشده (خوراک، پوشاک، مسکن، تحصیل، تفریح، درمان و...) بسیاری از زندگی‌ها را تلخ و در مسیری نامطلوب قرار داده است. مقایسه‌های نامتناسب بین خانواده‌های فقیر با ثروتمند و پاگذاشتن جای پای آنان، امنیت، آرامش و آسایش بسیاری از خانواده‌ها را مورد هجوم قرار داده و یا سلب کرده است. تنها راه برون‌رفت از این بن‌بست، بازگشت به جایگاه طبیعی و قناعت در زندگی است.

مصلح‌الدین سعدی‌شیرازی خوش سروده است:

خبر ده به درویش سلطان‌پرست — که سلطان ز درویش مسکین‌تر است
گدا را کند یک درم سیم، سیر — فریدون به ملک عجم نیم‌سیر
نگهبانی ملک و دولت بلاست — گدا پادشاه است و نامش گداست
گدایی که بر خاطرش بند نیست — به از پادشاهی که خرسند نیست
بخسبند خوش روستاییّ و جفت — به ذوقی که سلطان در ایوان نخفت
چو بینی توانگر سر از کبر مست — برو شکر یزدان کن ای تنگدست
نداری بحمدالله آن دسترس — که برخیزد از دستت آزار کس

شورای فقهی یا فقاهت جمعی و شورایی[1]

۱. مدتی است که در برخی مجامع سیاسی، سخن از لزوم تشکیل شورای فقهی برای حل مشکلات سیاسی و اجتماعی کشور به‌میان آمده است. ظاهراً علل موردنظر طراحان چنین پدیده‌ای عبارتند از:

الف. مخالفت‌های مکرر شورای نگهبان با مصوبات مجلس تحت‌عنوان مخالفت با شرع و اصرار مجلس و رفتن مصوبه به مجمع تشخیص مصلحت و تأیید گاه و بیگاه آن مصوبات ازسوی مجمع یادشده، که اتهام اقدام برخلاف شرع را متوجه مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌کند.

ب. برخی ضرورت‌ها در زندگی اجتماعی پدید می‌آیند که با رویکردهای رایج فقهی، راه حلی برای آن‌ها پیدا نمی‌شود. همان که بنیانگذار جمهوری اسلامی باعنوان فقه مصطلح حوزه‌ها از آن یاد کرده و آن‌را برای حل مشکلات کشور، کافی ندانست.

پ. تعارض‌هایی که بین مصوبات نهادهای حکومتی تحت امر ولی فقیه (مجلس، دولت، قوهٔ قضائیه، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت) با فتاوای فقهی گوناگون فقها پیدا می‌شود، گاه حل‌ناشدنی است و مشکلات اجتماعی خاصی را پدید می‌آورد. مثلاً در مورد مصادرهٔ اموال، عملیات بانک‌ها، تصرف اراضی ازسوی دولت و واگذاری به افراد، قراردادن برخی شروط در عقدنامه‌های ازدواج، طلاق‌های

۱. ۳۰ دی ۱۳۸۷، فریمان.

اجباری محاکم قضایی، برخی کیفرها و اقدامات قضایی و... اختلاف‌نظرها گاه به حد وجوب و حرمت می‌رسد و علی‌القاعده نمی‌توان برای حل آن اقدامی کرد.

ت. بسنده کردن به فتوای ولی فقیه برای مشروعیت رویکردهای مختلف حکومتی، خصوصاً بعد از حذف عنوان مرجعیت از شروط ولی فقیه، در قانون اساسی (مصوبهٔ ۱۳۶۸) مشکلات فقهی خاص خود را دارد و باید برای رفع آن‌ها چاره‌ای اندیشید.

ث. اختلافات فقیهان در تعیین روزهای اول ماه (خصوصاً ماه‌های رمضان، شوال و ذی‌الحجه) مشکلات فراوانی را از نظر عبادی (نماز، روزه و اعمال حج)، برای متدینان فراهم کرده و می‌کند. علاوه بر اینکه اختلافات کشورهای اسلامی در تعیین اوائل ماه‌های یادشده، سبب اختلاف تا سه روز هم شده است و این نشانهٔ خوبی برای جامعهٔ اسلامی و اعتبار جهانی آن نیست.

این موارد (و شاید مواردی دیگر) سبب طرح لزوم تشکیل شورای فقهی فقها شده است تا بتواند مشکلات پیش‌گفته را چاره کند و مانع پدیداری تعارض‌های شرعی و اجتماعی، در جمهوری اسلامی شود.

هرچند از طرح این موضوع تا واقعیت‌یافتن آن، فاصله‌ای بس دراز است و واقعیت‌های موجود، امکان تحقق واقعی آن را شدیداً تقلیل داده و می‌دهد، ولی بیان جزئیات طرح و محدودهٔ فقهایی که می‌توانند در چنان شورایی حضور یافته و نظر خود را ابراز کنند و شروطی که برای حضور آنان درنظر گرفته می‌شود و میزان تأثیر نظر شورای یادشده در رویکردها، می‌تواند به‌عنوان عاملی تأثیرگذار یا بازدارنده مطرح باشد. مسئولیت بیان جزئیات نیز برعهدهٔ طراحان اصلی این مقوله است.

اگر درپی چاره‌اندیشی برای مشکلات حکومتی باشیم، این راه‌حل (اگر به‌صورت

جامع و مانع ارائه و اجرا شود) می‌تواند مقصود طراحان را برآورده کند.

۲. راه‌حل اساسی برای مشکلات علمی و اجتماعی مربوط به فقه و فقاهت، چیز دیگری است و در جایی دیگر باید چاره شود. باید دید که مشکل اساسی چیست؟ چه چیزی است که عمده‌ترین مشکلات جوامع بشری در گذشته و حال، ناشی از آن بوده و هر جامعه‌ای که از آن فاصله گرفته است، به نسبت فاصله‌اش، بهروزتر و پیروزتر بوده است.

به‌گمان‌من، اساس مشکلات (پس از جهل) فردگرایی است که ریشهٔ استبداد است. در مسائل علمی، گرچه هر عالمی به آنچه قانع می‌شود باید پایبند باشد ولی در مسائل اجتماعی، جامعهٔ او باید بداند که همهٔ مشکلات و مسائل را یک نفر نمی‌تواند بداند و به‌همین‌دلیل، یک نفر نمی‌تواند آن را حل کند. این دلیلی عقلی، تجربی است.

اینجا سخن از تعارف و خوش‌آمدگویی نیست بلکه جای سخن صریح و بی‌پرده است. اینکه گفته شود شأن فقیه، بیان احکام به‌صورت کلی است و تشخیص موضوع با مکلفین است بیشتر به تعارف شبیه است، چرا که هیچ فقیهی نمی‌تواند به بیان کلیات شرعی بسنده کند و وارد تشخیص موضوعات نشود.

در بحث‌های مهمی چون ربا، بانک، بیمه، تشریح و پیوند اعضاء، حدود و دیات، طهارت و نجاست، نماز، روزه، حج، خمس و زکات، ازدواج و طلاق، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، خرید و فروش، اجاره، قرض، شرکت، عهد و پیمان و... اکثر فتاوی فقیهان مبتنی بر تعیین موضوعات و تشخیص آن است. در استفتائات منتشره ازسوی مراجع فقهی می‌توان این نکته را آشکارا مشاهده کرد.

آری اگر فقیهان صرفاً به بیان کلیات بسنده کنند و اساساً در مرحلهٔ تشخیص

موضوعات، کار را به کارشناسان و متخصصان هر موضوع، واگذار کنند و خود تابع تشخیص‌های کارشناسانهٔ آنان باشند، می‌توان گفت علم اجتهادی به کلیات احکام شرعی، برای یک نفر، ممکن است.

حال که واقعیت چیز دیگری را نشان می‌دهد، باید به مقتضای حکمت، عمل کرده و راه استبداد به رأی که منشأ هلاکت جوامع است را مسدود کرد (امام علی(ع): الإستبداد تؤدی إلی الهلاک؛ استبداد، منجر به هلاکت می‌شود).

برای فاصله‌گرفتن هرچه بیشتر از استبداد، باید راه گریز از فردگرایی را تجربه کرد. لازمهٔ این امر، رو آوردن به کارهای جمعی است و هرچه این مجامع علمی، گسترده‌تر باشد، طبیعتاً ضریب اطمینان علمی و فاصله از استبداد، بیشتر خواهد شد.

به‌گمان‌من، آیهٔ کریمهٔ قرآن که می‌گوید: «...فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم: ...و باید از هر قومی یک گروه کوچ کنند تا در دین خدا فهم عمیق پیدا کنند و قوم خود را اندرز دهند هنگامی که به‌سوی آنان بازگشتند» (توبه، ۱۲۲) از چند جهت به‌عنوان دلیل نقلی بر ضرورت کار جمعی دلالت می‌کند:

یکم. سخن از کوچ‌کردن یک گروه (طائفة) از هر قومی است و نه یک نفر از هر قوم. پس ظاهر آیه دلیل بر مدعای ما است.

دوم. فرمود: «لیتفقهوا» و معلوم است که «فعل مضارع باب تفعل» (که لام امر را بر خود دارد) مفهوم «تدریج و استمرار» را می‌رساند. اگر مراد آیه، تفرد بود و نه کار جمعی، می‌توانست بگوید:«لیتفقه کل فرد منهم» یا «لیتفقه کل منهم»؛ کلام خداوند که به «لسان عربی مبین» است، با عنایت و در مقام بیان، همهٔ موارد را به‌صورت جمع

غیرمنفک از یکدیگر آورده است تا نشانگر رویکرد جمعی موردنظر خداوند سبحان باشد.

سوم. در آیه آمده است: «ولینذروا قومهم؛ باید آن گروه قوم خود را اندرز دهند» که ظاهر در کار گروهی آنان است و سخن از فرد فرد آنان نیست.

چهارم. عنوان دین اعم از عنوان شریعت است و شامل حال شرایع پیشین نیز می‌شود. عنوان شریعت نیز اعم از احکام شریعت (فقه) است.

بنابراین تردیدی نیست که متخصصان و عالمان کلام، اخلاق و احکام را شامل می‌شود. پس تفقه در دین، به منزلهٔ تخصص در هر سه حوزهٔ کلام، اخلاق و احکام شریعت است. هرچند می‌توان گفت آشنایی تخصصی با شرایع دیگر نیز لازمه تحقق عنوان تفقه در دین است. بنابراین، چاره‌ای جز اجتماع متخصصین معارف دینی برای تحقق این عنوان قرآنی نیست.

عنوان دین در متون شریعت محمدی(ص) نسبت به عنوان شریعت، عنوانی اعم است. یعنی وقتی از عنوان دین، بهره می‌گیرد که همهٔ شرایع را موردتوجه قرار می‌دهد.

مثلاً مقصود قرآن از عبارات: «إن الدین عندالله الإسلام؛ دین، نزد خدا، تسلیم شدن در برابر حق است» یا «فمن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه؛ هرکس به دینی جز اسلام، ملتزم شود از او پذیرفته نمی‌شود»، همان اسلام است که در قرآن از قول نوح، ابراهیم، اسحق، اسماعیل، یعقوب، فرزندان یعقوب، سلیمان، بلقیس، موسی، فرعون، عیسی و حواریون نیز اقرار، توصیه و التزام به آن نقل شده است.[1]

---

۱. وَ وَصَّى بِها إِبْراهيمُ بَنيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ

اما وقتی سخن از شریعت به‌میان می‌آید، صریحاً به تکثر شریعت‌ها اقرار می‌کند و می‌گوید: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا؛ برای هر گروهی از شما، یک شریعت و راهی را قرار دادیم» (مائده، ۴۸) و این جمله را پس از شمارش شریعت موسی، عیسی و محمد(علیهم صلوات‌الله) می‌گوید تا معلوم شود راهکارهای مختلف شرایع، مباینتی با وحدت دین ندارد.

پنجم. مؤیّد این برداشت می‌تواند سخنی از امیرمؤمنان علی(ع) باشد که با بیان خویش به این نکته توجه می‌دهد: «قلت: یا رسول‌الله، إن عرض لی أمر لم‌ینزل فیه قضاء فی أمره و لا سنة کیف تأمرنی؟ قال: تجعلونه شوری بین أهل الفقه و العابدین من المؤمنین و لاتقضی فیه برأی خاصة؛ پرسیدم از رسول خدا(ص): اگر موردی پیش آمد که دستور خاصی از خدا و سنت پیامبر در آن مورد وجود نداشت، چه دستوری می‌دهید؟ پیامبر(ص) فرمود: آن مورد را در شورایی از فقیهان و عبادت‌کنندگان مؤمن قرار داده و نظر آنان را مبنای حکم قرار دهید و رأی خاص یک نفر را مبنا قرار ندهید» (دراسات فی ولایة الفقیه ۲، ۱۴۵)

مبنا قراردادن رأی شورای فقها و عابدان از مؤمنین و عدم رجوع به رأی فرد خاص، چیزی جز مفاد آیهٔ نفر (تفقه در دین) نیست که مطابق نقل امیرمؤمنان(ع)، پیامبر خدا(ص) پیروان خویش را به آن فراخوانده است.

مُسْلِمُونَ. بقرة، ۳۲؛ ما کانَ إِبْراهیمُ یَهُودِیًّا وَ لا نَصْرانِیًّا وَ لکِنْ کانَ حَنیفاً مُسْلِماً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکینَ. آل‌عمران، ۶۷؛ وَ إِذْ أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ أَنْ آمِنُوا بی وَ بِرَسُولی قالُوا آمَنَّا وَ اشْهَدْ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ. مائدة، ۱۱۱؛ وَ قالَ مُوسی یا قَوْمِ إِنْ کُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَیْهِ تَوَکَّلُوا إِنْ کُنْتُمْ مُسْلِمینَ. یونس، ۸۴؛ و أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمینَ. نمل، ۴۴؛ وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبیکُمْ إِبْراهیمَ هُوَ سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمینَ مِنْ قَبْلُ، حج، ۷۸.

ششم. سخن دیگری از امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) در نهج‌البلاغه (ج۱، ص۵۴ و ۵۵) نقل شده است که آن هم مؤید برداشتی است که از آیهٔ قرآن ارائه شد. سید رضی با عنوان «فی ذم اختلاف العلماء فی الفتیا: در مذمت اختلاف‌نظر عالمان در فتاوی» آن را نقل کرده است:

«در یک قضیه و در حکمی از احکام خدا، فردی به رأی خود حکم می‌کند و فرد دیگری در مورد مشابه، به رأی مخالف آن حکم می‌کند و امام آنان هم هر دو رأی را در هر دو قضیهٔ مشابه هم می‌پذیرد! درحالی‌که خدای آنان یکی است و پیامبر و قرآنشان هم یکی است. آیا خدا آنان را دستور به اختلاف داده است و آنان اطاعت کرده‌اند یا خداوند آنان را از اختلاف نهی کرده است و آنان معصیت خدا را کرده‌اند؟! شاید گمان می‌برند که خدا دین خود را ناقص فرستاده و از آنان برای کامل‌کردن دین خود یاری خواسته است! یا شاید تصور می‌کنند که آنان شریک خدای‌اند و حق دارند که هرچه می‌خواهند بگویند و برخدا است که به خواست آنان رضایت دهد! یا شاید گمان می‌برند که خدا دینش را کامل فرستاده، ولی پیامبرش آن را به درستی و کمال، تبلیغ نکرده و نرسانده است! درحالی‌که خداوند می‌فرماید: «ما چیزی را در قرآن فرو نگذاشتیم» و در قرآن همه‌چیز را بیان کردیم. خداوند یادکرده است که: «برخی از آیات قرآن، درستی آیات دیگر را تأیید می‌کنند» و اینکه هیچ اختلافی در آن نیست. پس گفت خدای سبحان: «و اگر این قرآن از جانب غیرخدا می‌بود، هرآینه در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند».»[1]

---

۱. ترد علی أحدهم القضیة فی حکم من الأحکام فیحکم فیها برأیه ثم ترد تلک القضیة بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلافه ثم یجتمع القضاة بذلک عند الإمام الذی استقضاهم فیصوب آراءهم جمیعا، و إلهم واحد و نبیهم واحد و کتابهم واحد. أفأمرهم الله تعالی بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه.

استفهام توبیخی امیرمؤمنان مبنی بر اینکه آیا خداوند دستور به اختلاف داده است و فقیهان از او اطاعت کرده‌اند یا خداوند از اختلاف بازداشته و فقیهان معصیت خدا کرده‌اند، هیچ پاسخ درخوری جز احتمال غفلت را درپی نداشته و ندارد. چرا که علم به معصیت خدا در گرو علم و عمد فقیهان برای نافرمانی خدا است و نمی‌توان به چنین رویکردی اطمینان پیدا کرد.

از طرفی، کاملاً آشکار است که خداوند هم دستور به اختلاف نداده است. پس تنها توبیخ از غفلت، وجه منطقی قضیه خواهد بود. همان احتمالی که امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) نیز آن را موردنظر قرار داده و با استدلال، سعی می‌کند که افراد را از خواب غفلت بیدار کند. البته پس از آگاهی از حقیقت، باید از مسیر ناصحیح گذشته دور شد و غفلت را به‌کناری نهاده و راه روشن و صحیح را درپیش گرفت.

۳. پیوستگی غیرقابل‌انکار مجموعهٔ علوم‌انسانی و حتی تداخل آن‌ها با علوم‌تجربی، ضرورت همکاری‌های علمی و تعامل تنگاتنگ متخصصان معارف دینی را با متخصصان علوم یادشده، کاملاً ضروری و لازم ساخته است. نمی‌توان صرفاً به مجموعه‌ای از فقیهان برای کشف حکم خداوندی اکتفا کرد، بلکه همهٔ متخصصانی که در کشف حقیقی موضوعات احکام شریعت و مبانی کلامی و اخلاقی آن می‌توانند نقش‌آفرین باشند، باید در یک نهاد علمی، گرد هم آیند تا بتوان با اطمینان بیشتر از پیش، مدعی شناخت احکام شریعت شد.

أم أنزل الله دینا ناقصا فاستعان بهم علی إتمامه. أم کانوا شرکاء له، فلهم أن یقولوا و علیه أن یرضی، أم أنزل الله سبحانه دینا تاما فقصرالرسول صلی‌الله علیه‌وآله عن تبلیغه و أدائه و الله سبحانه یقول: «ما فرطنا فی الکتاب من شیْ» فیه تبیان کل شیء. و ذکر أن الکتاب یصدق بعضه بعضا و أنه لا اختلاف فیه فقال سبحانه: «ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا.»

برای این منظور، حداقل باید گروه‌های تخصصی کلام و فلسفه و عرفان، فقه و حقوق، اخلاق، علوم قرآن، تاریخ، جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی، هنر و پزشکی در یک مجموعهٔ علمی مشغول پژوهش و مباحثه باشند تا بتوان نتایج اطمینان‌بخشی را به‌دست آورد.

هر یک از گروه‌های تخصصی، باید شامل چند نفر عالم و متخصص رشتهٔ خود باشد تا حداکثر دیدگاه‌ها در آن گروه‌ها مورد بحث و بررسی قرار گیرد و نتیجهٔ تخصصی همراه با استدلال، به سایر گروه‌ها و خصوصاً عالمان معارف دینی ارائه شود و نهایتاً در جلسهٔ عمومی و مشترک گروه‌ها، حقیقت موضوع مطرح گردیده و گروه حقوقدانان و فقها، مبتنی بر آن، اظهارنظر کنند.

مطمئناً طی چنین روند علمی و پژوهشی و رأی و فتوای ناشی از آن، هم برای مراجعه‌کنندگان به این مرجع علمی (نهاد علمی شامل همهٔ گروه‌های تخصصی) از اعتبار بالایی برخوردار است و هم آفات بسیار فردگرایی در موضوع مرجعیت فقهی را ندارد. آفاتی که اهل‌فن نسبت به آن آگاهی دارند و برخی از آن‌ها به مراتب مهم‌تر از چیزی است که عرف جامعه نسبت به آن آگاهی داشته و گاه اعتراض می‌کنند (برای آگاهی بیشتر، به جلد چهارم کتاب «یادداشت‌های استاد مطهری، ص۵۵۵ و ۵۵۶» مراجعه کنید).

البته گرایش‌های مختلف فقهی، می‌توانند مجموعه‌های متعددی از این‌گونه را پدید آورند و عملاً تنوع آراء (که در این زمان، لازمهٔ رشد علمی است) را همچنان حفظ کنند. ولی می‌توان مطمئن بود که میزان رقابت و پدیداری چنین مجموعه‌هایی، به‌مراتب کم‌تر از رقابت و تنوع در پدیدهٔ مراجع مختلف فردی خواهد بود. بسیاری از آفات مرجعیت فردی نیز در مرجعیت نهادهای علمی موضوعاً منتفی خواهد شد.

۴. طرح مرجعیت نهادهای علمی جایگزینی برای شورای فقهی (که این روزها مطرح است) نیست؛ بلکه نگاهی است بنیادین به مسئلهٔ مرجعیت دینی و شرعی و پیشنهادی است برای تغییر نگرش و روش، تا فقه و فقاهت را با نیازهای علمی و منطقی زمانه بیشتر پیوند دهد و از اظهارنظرهای غیرتخصصی، بازدارد و به نظریات فقیهان اعتبار علمی و منطقی بیشتری بخشد، تا کسی احساس نکند که درصورت انتخاب دینی‌زیستن همیشه باید در تحیر انتخاب علم یا دین، باقی بماند.

طرح شورای فقهی برای برطرف کردن مشکل فعلی حکومت دینی با سایر نهادهای اجتماعی خویش است و طرح مرجعیت نهادهای علمی برای برطرف کردن مشکل فرهنگی جامعه‌ای است که در فرهنگ ملی و دینی خود با فردگرایی افراطی، خو گرفته و نهال استبداد را در چندین سده، به درختی تناور بدل کرده است و همچون میراثی ملی و دینی! از آن پاسداری می‌کند.

۵. این بحث را با یک نکتهٔ مهم به‌پایان می‌برم: نهادهای علمی مرجع باید از روش پاسخ‌گویی غیرمستدل، شدیداً پرهیز کنند. پاسخ‌های کوتاه (نیم‌خطی) به پرسش‌های بلند (چند صفحه‌ای)، باید جای خود را به پاسخ‌های همراه با استدلال و گاه طولانی به پرسش‌های کوتاه یا بلند پرسشگران بدهد. باید جامعه را به ارتقاء سطح علمی در معارف شریعت عملاً فرا خواند و آنان را عادت داد که تابع استدلال باشند و نه تابع نظر و صاحب‌نظر.

باید به‌جایی رسید و جامعهٔ خود را به جایگاهی راهنمایی کرد که هیچ‌کس نتواند بدون ارائه دلایل عقلی یا نقل معتبر شرعی چیزی را به شریعت محمدی(ص) نسبت دهد. خواه مطلبی فقهی باشد یا تاریخی، اخلاقی باشد یا اعتقادی. جامع بودن نهادهای علمی مرجع سبب می‌شود که تنها به اظهارنظر در مسائل فقهی بسنده

نمی‌شود و در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) به نیازهای مراجعه‌کنندگان پاسخ مستدل ارائه خواهد کرد و عملاً بحث اجتهاد در اصول و فروع شریعت را پی خواهد گرفت. پالایش تاریخ شریعت نیز جزئی از فعالیت‌های نهاد مرجع خواهد بود.

اگر دلیل علمی، برای فتوا دادن وجود نداشته و عملاً موجب عدم فتوای مشخص می‌شود، عالمانه باید اقرار شود، نه اینکه ترجیح‌های فردی غیرمستند و نظریات شخصی نیز به‌گونه‌ای مطرح شوند که گمان شود حکم شریعت است.

با توجه به اینکه ملاک جواز رجوع مستفتی به مفتی، چیزی جز لزوم تبعیت غیرعالم از عالم نیست، هرگونه اظهارنظر فقهی، باید مستند به دلایل علمی باشد؛ خواه دلیل عقلی باشد و یا دلایل نقلی معتبر. در موارد تعارض لاینحل دلایل نیز، اگر ترجیح قطعی میسر نباشد، باید وجوه گوناگون را به اطلاع مراجعه‌کننده رساند تا خود به یکی از دلایل یادشده عمل کند.

بنابراین، در مرجعیت نهادهای علمی، اصولاً نباید گزارش عدم‌دانش داده شود (چرا که مجهولات بشر، چندان است که نمی‌توان شمارش کرد و همهٔ آن‌ها در حیطهٔ صلاحیت نهادهای موردنظر نیست). بنابراین در جایی که دلیل خاصی برای تشخیص رویکرد شریعت وجود ندارد، حتی اگر مراجعه‌کننده اصرار بر تشخیص مرجع خود می‌کند، نباید رویکرد عملی نهاد مرجع، به‌گونه‌ای مطرح شود که گمان شود حکم خدا و سنت پیامبر او بر رویکرد عملی مرجع، تعلق گرفته است. بلکه باید با وضوح تمام، شرح داده شود که حکم خدا در مسئله، برای نهاد مرجع آشکار نشده است و چون در مقام عمل ناگزیر از تعیین رفتار خود هستیم، به‌هنگام عدم‌دانش، و مبتنی بر کلیات دلایل، می‌توان (یا باید) احتمالی را برگزید که درهرصورت (یعنی حکم الهی

هرچه باشد)، مصداق حکم خداوندی را انجام داده باشیم. این مفهوم عنوان احتیاط است که به فراوانی در متون فقهی دیده می‌شود.

اگر این رویکرد پیشنهادی موردقبول واقع شود (ارائۀ استدلال همراه با نظریات)، راه خرافه‌گرایان و بدعت‌گزاران و تحریف‌کنندگان و مدعیان دروغین علم و دانش مسدود می‌شود و تاریخ شریعت و اولیاء خدا نیز از مطالب غیرمنطقی و غیرمستدل، پالایش خواهد شد و اصلاح موردنظر پیامبر خدا(ص) و ائمۀ هدی(ع) نیز محقق خواهد شد که پیامبر خدا فرمود: «بار این دین را در هر قرنی افرادی عادل به‌دوش می‌کشند، تأویل و تفسیرهای ابطال‌کنندگان دین و تحریفات غلوّکنندگان و دلبستگی‌ها و انگیزه‌های اجتماعی جاهلان را از دین خدا نفی می‌کنند.[1]

---

۱. عن الصّادق (ع) قال: قال رسول‌الله(ص): یحمل هذاالدّین فی کلّ قرن عدول ینفون عنه تأویل المبطلین و تحریف الغالین و انتحال الجاهلین... وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۵۱.

توبیخ فقیهان[1]

۱. در روایتی معتبره از امام صادق(ع) [و ایشان از امیرمؤمنان علی(ع) و ایشان از پیامبر خدا(ص)] نقل شده است: «روزگاری بر مردم خواهد آمد که نمی‌ماند از قرآن مگر نوشته‌ای و نمی‌ماند از اسلام مگر اسمی، خود را مسلمان می‌نامند ولی دورترین مردم از اسلام‌اند، مسجدهاشان از نظر ساختمان، آباد است ولی از هدایت به نیکی‌ها، ویران است. فقیهان و دانشمندان آن روزگار، بدترین فقیهان و دانشمندانی‌اند که زیر سایهٔ آسمان زیسته‌اند، از آنان فتنه‌ها آغاز شده و به خودشان برمی‌گردد.[2]

۲. امام حسین‌بن‌علی(ع) در سخنانی سراسر توبیخ‌آمیز، خطاب به عالمان دینی هشدار می‌دهد: «خداوند عالمان یهود را مورد لعن و دوری از رحمت خویش قرار داد چرا که در برابر فساد و ستم ستمگران و قدرتمندان، سکوت و همراهی را پیشه ساخته و با سازشکاری و چرب‌زبانی با آنان روبرو می‌شدند. شما نیز مورد عتاب و لعنت و سرزنش خداوندی خواهید بود، اگر همچون آنان رفتار کنید».[3] این خطبهٔ

---

۱. ۱۶ شهریور ۱۳۸۸، فریمان.

۲. عَلِیٌّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِع قَالَ: قَالَ أَمِیرُالْمُؤْمِنِینَع: قَالَ رَسُولُاللَّهِص: سَیَأْتِی عَلَی‌النَّاسِ زَمَانٌ لَایَبْقَی مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ وَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ، یُسَمَّوْنَ بِهِ وَ هُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنْهُ، مَسَاجِدُهُمْ عَامِرَةٌ وَ هِیَ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَی، فُقَهَاءُ ذَلِکَ الزَّمَانِ شَرُّ فُقَهَاءَ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ، مِنْهُمْ خَرَجَتِ الْفِتْنَةُ وَ إِلَیْهِمْ تَعود. کافی، ج۸، ص۳۰۸.

۳. اعْتَبِرُوا أَیُّهَاالنَّاسُ بِمَا وَعَظَاللَّهُ بِهِ أَوْلِیَاءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنَائِهِ عَلَی‌الْأَحْبَارِ إِذْ یَقُولُ لَوْلا یَنْهاهُمُ الرَّبَّانِیُّونَ وَ الْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ قَالَ لُعِنَ‌الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِی‌إِسْرائِیلَ إِلَی قَوْلِهِ لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُونَ وَ إِنَّمَا عَابَ‌اللَّهُ

ارزشمند را مرحوم ابن‌شعبه حرّانی در کتاب «تحف العقول» در قسمت سخنان سیدالشهداء(ع) آورده است و نقل می‌کند که برخی روایت‌کنندگان، همین خطبه را از امیرمؤمنان علی(ع) نیز نقل کرده‌اند (بحار الأنوار، ج۹۷، ص۸۰).

سیدالشهداء(ع) سپس از گرفتاری عینی عالمان شریعت محمدی(ص) به همان بیماری، خبر می‌دهد و هجوم خویش را آغاز می‌کند: «عامل همراهی شما عالمان با حاکمان ستم‌پیشه دو چیز است: ترس و طمع. ترس از مرگ و یا تهدیدهای کم‌تر ظالمان و طمع و دلبستگی به زندگی و بهره‌های زودگذر دنیوی».[1]

نتیجه و برآیند این رویکرد نامشروع ازسوی عالمان دینی، در بیان سیدالشهداء(ع) تصریح شده است:

«شما عالمان دینی هستید که مردم را دست‌بسته تحویل ستمگران و حاکمان جور قرار داده‌اید تا جایی که گروهی از آنان همچون بردگان، اسیر امیال و شهوات و خواسته‌های ستمگران شدند و گروهی از نظر معیشت و بهره‌مندی‌های زندگی، در ضعف و خواری قرار گرفتند و به فقر و فلاکت دچار شدند. کارهای دین و شریعت که باید با مرجعیت شما انجام می‌یافت، ازسوی درباریان نااهل و دنیاخواهان به اجرا درمی‌آید. عهد و پیمان‌های خدا و رسول او نقض شده و زیر پا گذاشته می‌شود و شما واکنش نشان نداده و نگران نمی‌شوید، درحالی‌که برای نقض برخی از عادات آباء و اجدادی خود نگران شده و واکنش نشان می‌دهید!؟»[2]

ذَلِکَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ مِنَ الظَّلَمَةِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَالْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِکَ.

۱. سَلَّطَهُمْ عَلَى ذَلِکَ فِرَارُكُمْ مِنَ الْمَوْتِ وَ إِعْجَابُكُمْ بِالْحَيَاةِ الَّتِى هِىَ مُفَارِقَتُكُمْ.

۲. وَ قَدْ تَرَوْنَ عُهُودَ اللَّهِ مَنْقُوضَةً فَلَاتَقْرَعُونَ[تفزعون] وَ أَنْتُمْ لِبَعْضِ ذِمَمِ آبَائِكُمْ تَقْرَعُونَ[تفزعون] وَ

فرزند پیامبر خدا(ص) نگران است که: «می‌بینید که انسان‌ها، فقیر و درمانده و زمین‌گیر و نابینا شده و کسی آنان را مورد توجه قرار نمی‌دهد و به وضع آنان رسیدگی نمی‌کند و حاکمان ستمگر با انواع تبلیغات دروغ و خشونت‌بار و رفتارهای نامناسب و نامشروع، افراد را مورد آزار و ستم قرار می‌دهند و شما در این اوضاع، به‌دنبال حفظ امنیت خود به سازشکاری با حاکمان جائر می‌پردازید؟!»[1]

۳. این سخنان سیدالشهداء(ع)، یکی دو ماه قبل از شهادت ایشان بیان شده است. نمی‌توان عمری را با نام و یاد حسین(ع) و مجالس یادبود وی سپری کرد و او را حجت خدا دانست و نسبت به این سخنان، که نوعی وصیت‌نامه دربارهٔ عالمان شریعت است، بی‌تفاوتی پیشه کرد. حجیت سخنان ایشان برای عالمان و غیرعالمان شیعه، تردیدناپذیر است.

۴. اگر کسی مدعی همان اسلامی است که پیامبر خدا(ص) و امیرمؤمنان علی(ع) و امام جعفر صادق(ع) بیانگر آنند و در ادعای پیروی از آنان صادق و مخلص است، نمی‌تواند نسبت به این هشدارها بی‌تفاوت باشد.

ذِمَّةُ رَسُولِ اللّهِ مَحْقُورَةٌ... فَأَسْلَمْتُمُ الضُّعَفَاءَ فِی أَیْدِیهِمْ فَمِنْ بَیْنِ مُسْتَعْبَدٍ مَقْهُورٍ وَ بَیْنِ مُسْتَضْعَفٍ عَلَی مَعِیشَتِهِ مَغْلُوبٍ یَتَقَلَّبُونَ فِی الْمُلْکِ بِآرَائِهِمْ وَ یَسْتَشْعِرُونَ الْخِزْیَ بِأَهْوَائِهِمْ اقْتِدَاءً بِالْأَشْرَارِ وَ جُرْأَةً عَلَی الْجَبَّارِ.

۱. وَ الْعُمْیُ وَ الْبُکْمُ وَ الزَّمِنُ فِی الْمَدَائِنِ مُهْمَلَةٌ لَاتَرْحَمُونَ وَ لَا فِی مَنْزِلَتِکُمْ تَعْمَلُونَ وَ لَا مِنْ عَمَلٍ فِیهَا تَعْتِبُونَ[تُعینون] وَ بِالادِّهَانِ وَ الْمُصَانَعَة عِنْدَ الظَّلَمَة تَأْمَنُونَ کُلُّ ذَلِکَ مِمَّا أَمَرَکُمُ اللّهُ بِهِ مِنَ النَّهْیِ وَ التَّنَاهِی وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ... فِی کُلِّ بَلَدٍ مِنْهُمْ عَلَی مِنْبَرِهِ خَطِیبٌ یَصْقَعُ فَالْأَرْضُ لَهُمْ شَاغِرَةٌ وَ أَیْدِیهِمْ فِیهَا مَبْسُوطَةٌ وَ النَّاسُ لَهُمْ خَوَلٌ لَا یَدْفَعُونَ یَدَ لَامِسٍ فَمِنْ بَیْنِ جَبَّارٍ عَنِیدٍ وَ ذِی سَطْوَةٍ عَلَی الضَّعَفَةِ شَدِیدٍ مُطَاعٍ لَا یَعْرِفُ الْمُبْدِئَ وَ الْمُعِیدَ...

در اسلام برجسته‌ترین چهره‌های شریعت، فقیهان بر دو دسته‌اند: یا مخالف آشکار ظلم و ستم‌اند و یا سازشکار با ستمگران. گروه اول با عنوان فقهای نیک، حقیقتاً حجت اسلام و آیت خدا شمرده می‌شوند و گروه دوم فقهای شرور که نه حجت اسلام‌اند و نه آیت خدا، که تنها عامل فتنه و آیت شرارت به‌شمار می‌آیند.

۵. یا می‌پذیریم که فقیهان این روزگار، مصداق همان فقیهانی‌اند که مورد خشم و لعنت خدا قرار گرفته و شر فقهاءاند که آسمان بر آنان سایه افکنده است، و یا باید به تجربه و عیان ببینیم که حساب خود را از ستمگران و حامیان آن‌ها جدا ساخته و به خیر فقهاء پیوسته‌اند که متواضعانه و از سر مسئولیت انسانی و الهی خود، با هرگونه ظلم و ستم از هر ظالم و ستمگری مخالفت کرده و می‌کنند.

آنان بیان حق و موضع‌گیری به نفع صاحبان حق را وظیفهٔ خود می‌دانند، حتی اگر گوینده و پذیرندهٔ کمی داشته باشد (والقول بالحق و إن عزّ) و جز از خدای سبحان نمی‌هراسند و حسین‌بن‌علی(ع) نیز هشدار می‌دهد که در مسیر دفاع از حق یا تخلف از آن، جز از خدا نباید ترسید (وَ اللّهُ يَقُولُ فَلا تَخْشَوُا النّاسَ وَ اخْشَوْنِ).

۶. همیشه در بین عالمان دینی و مفسران شرایع الهیه و فقیهان و دانشمندان، بوده‌اند انسان‌های پاک و شریفی که باعث اعتبار دین و شریعت و ملت‌های خود بوده‌اند. آنان از غربت و تنهایی و ادبار مردم هراسی ندارند و تنها خدا و حفظ انسانیت خود را اساس رفتارهای خود قرار داده‌اند و با عزت و آبرو در پیشگاه خدای رحمان و رحیم قرار گرفته‌اند و علم و اعتبار خود را وقف یاری مردم کرده‌اند و البته مردم نیز کم‌وبیش قدردان آنان بوده‌اند.

خوشا به سعادت آنانی که با رفتار منطقی و انسانی خود، در جمع فرهیختگان

حقیقتاً روحانی و فقیهانی که حقیقتاً از فهم عمیق برخوردارند و بـه مقتضـای علـم و دانش خود رفتار می‌کنند، قرارگیرند و از دنیاخواهان ستمگر فاصـله گیرنـد و عـزت مردمی را بخواهند که «عیال‌الله: خانواده و نان‌خور خدا» هستند.

خدمت به پیروان هوی و هوس و قدرت‌طلبانی که خدا را فراموش کرده و همـهٔ عهد و پیمان‌های شرعی و عرفی خود با مردم را زیرپا می‌گذارند، جز گنـاه و عـذاب الهی، چیزی به ارمغان نمی‌آورد.

۷. نقش و مسئولیت عمومی همهٔ ما مدعیان اسلام و مسـلمانی نیـز در نشـان‌دادن میزان صحت ادعا و نام‌گذاری خود به‌عنوان مسلمان یا عـدم صـحت ادعـا، کمتـر از مسئولیت خاص فقیهان نیست.

آیا ما مسلمانان نسبت به سایر ملت‌های غیرمسلمان، دورتـر از اهـداف مـوردنظر شریعت محمدی(ص) نیستیم؟! آیا التزام گفتـاری و عملـی مـا بـه اخـلاق انسـانی و باورهای منطقی و عقلانی، از سایر آدمیان بیشتر است؟! آیا امنیت و آرامش درونـی و بیرونی جوامع اسلامی از جوامع غیراسلامی برتر است؟!

آیا تعالی علمی و کار و تلاش مثبت و سازنده در جوامع اسلامی، با سایر جوامـع برابر یا از آنان برتر است؟! آیا بت‌های ساختگی در اذهان ما به‌عنوان پیـروان توحیـد، از آنان که به شرک و کفـر متهمشـان مـی‌کنـیم کمتـر اسـت؟! آیـا مـا بـه مفـاهیم و ارزش‌های قرآنی از دیگران نزدیک‌تریم؟! و...

اگر در پاسخ به این پرسش‌ها دچار تردید می‌شویم و یا اقـرار بـه عقـب‌مانـدگی می‌کنیم، نباید از مسئولیت‌های انجام نشـدهٔ خودمـان شـانه خـالی کنـیم و همـهٔ بـار مسئولیت را به‌دوش ظالمان و ستمگران بیاندازیم.

اگر پذیرش ظلم و ستم نباشد، تداوم آن با مشکل مواجه خواهد شد و بسا که در ادامه، بتوان ریشهٔ ستم را برکند و شاهد عدالت حقیقی و آزادی منطقی را در آغـوش کشید.

ما می‌توانیم با التزام عملی خود به باورهای عقلانی و اخلاق انسـانی، کـه مبنـای بی‌بدیل و بی‌چون‌وچرای احکام اسلام رحمانی‌اند، کاری کنیم که هم محتوای اسـلام در جوامع اسلامی بماند و هم مفاهیم قرآن در زندگی ما حضور داشـته باشـد و هـم نزدیک‌ترین جوامع به‌عنوان مسلمانی باشیم.

۸. اگر عاملی را می‌شناسیم که مردم را به دین و شریعت بدبین کرده اسـت، بایـد آن عامل را کنار گذاریم تا محتوای دین و شریعت، پایدار بماند. گمان بر ایـن اسـت که لااقل در ایران کنونی، عامل حکومت (که عنوان دروغین اسلامی را با خـود دارد) عامل دورباش از اسلام شده است. پـس بـا کنارگذاشـتن ادعـای دروغـین حکومـت اسلامی، شاید بتوان به آرامش درونی جامعهٔ ایران یاری رساند.

این محتوای سخن امیرمؤمنان است: اگر حکومت نتواند عامل احقاق حـق مـردم گردد و نتواند عدالت را تعمیم دهد کمتر از «لنگه کفش کهنه» یا «آب دماغ بُز» یا «پَر کاه» است که باید افسار شتر حکومت را به پشت سرش انداخت و آن را رها کرد.

امام مجتبی، حسن‌بن‌علی(ع) نیز هنگامی که بقاء در قدرت و حکومت را در گرو ریخته‌شدن خون هزاران مسلمان دید، حکومت را به معاویةبن ابی‌سفیان واگذار کـرد تا از خون و جان مسلمانان حفاظت کرده باشد!

عجبا که امروز علی‌رغم تصدی بخش‌های اصـلی قـدرت و حکومـت، بـه‌خـاطر تصرف غاصبانهٔ بخش کوچک و باقیمانده از قدرت ملت نیز ریختن خـون مسـلمانان

و هم‌وطنان را تجویز می‌کنند و با وقاحت، خود را تابع ائمۀ هدی(ع) می‌شمارند!

۹. بحث‌های علمی و فقهی و معارف دینی از سوی عالمان و فقها، نمی‌تواند بدون توجه به جامعه‌ای که در آن زیست می‌کنند و حوادث واقعۀ آن، ارائه شود. مگر می‌شود از جرم و جنایاتی که به اسم دیانت و شریعت و مکتب تشیع در جای‌جای ایران جریان دارد، بدون توجه گذشت؟!

یا با اظهار برائت آشکار عالمان دین، باید از نسبت یافتن این جنایات فجیع به ساحت دین و شریعت و پیامبر رحمت(ص) و امیرمؤمنان و ائمۀ هدی(سلام‌الله علیهم اجمعین) جلوگیری کرد و یا با سکوت و حمایت از این خباثت‌ها، پنجه بر چهرۀ پاک آنان کشیده و نام آنان را ملکوک کرد و نام خود را در عداد مخالفان اسلام و اهانت‌کنندگان به خدا و اولیاء خدا قرار داد!

مگر نه‌این‌است که آنان از ما توقع کرده‌اند: «زینت ما باشید و با رفتار ناروای خود، آبروی ما را نبرید». (کونوا لنا زینا ولاتکونوا علینا شینا).

اینجا جای تعارف و مجامله و سازشکاری نیست. هر مسلمانی که از این فجایع ابراز برائت نکند به‌عنوان حامی و راضی همۀ این فجایع شناخته خواهد شد و اگر به‌این‌خاطر، به چهرۀ اسلام و تدین مردم سیلی بخورد، همۀ سازشکاران نیز در مسئولیت و گناه ستمگران شریک خواهند بود (الراضی بفعل قوم کالداخل فیه).

۱۰. خدایا در این ماه مبارک رمضان که ماه نزول قرآن و محتوی شب قدر است، همۀ ما با تمام هستی خود، یعنی جان و مال و آبرو و ناموس خود به میدان دفاع از حقیقت و حقوق انسانی آدمیان پا گذارده‌ایم و تنها تویی که قادر مطلق و مدافع مدافعان حق و حقیقت در برابر متجاوزان به همۀ هستی آدمیانی و تویی که قدرت

پایداری به ما می‌بخشی.

خدایا ما جز بر تو توکل نکرده‌ایم، پس با رحمت واسعهٔ خود، خصوصاً از آبرو و ناموس ما محافظت کن، چرا که بی‌غیرت‌های ستم‌پیشه به این دو نیز رحم نکرده‌اند، و ما را ثابت‌قدم بدار تا جز از تو، بیمی به دل راه ندهیم و حق‌جویی و حق‌گویی و دفاع از حقوق آدمیان را بیش از پیش، سرآمد خواسته‌هامان قرار دهیم و تا احقاق حق حاکمیت مطلقهٔ ملت بر سرنوشت خویش و آزادی کامل و منطقی در عقیده و بیان، از پای ننشینیم، که تو وعده داده‌ای که از آنانی که امنیت خود و دیگران را می‌جویند، دفاع می‌کنی و آنان را یاری می‌رسانی:

(إن الله يدافع عن الذين آمنوا، إن تنصروا الله ينصركم و يثبت اقدامكم)

نقد اجمالی اشغال سفارت آمریکا در ایران[1]

(فقه و دیپلماسی)

به نام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین

در دیدار اخیرم با استاد گرانقدر علوم شریعت محمدی(ص) علامهٔ کم‌نظیر و بزرگوار آیت‌الله منتظری (حفظه الله) ایشان به واقعهٔ اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۱۳۵۸ اشاره کرده و آن را کاری نادرست خواندند. پیش از این هم اظهارنظر مشابهی داشتند.

البته نقش برخی حکومت‌گران آمریکا را در پدید آمدن آن واقعه، کتباً و در تاریخ ۱۲بهمن۱۳۷۷ صراحتاً یادآوری کرده‌اند: «کودتای ۲۸ مرداد و دخالت‌های آمریکا در ایران و حمایت از استبداد شاهنشاهی، دانشجویان و مردم ایران را از آمریکا عصبانی کرده بود و آن تصمیم دانشجویان، ناشی از عصبانیت آنان و مردم بوده است.»

به ایشان عرض کردم که متنی را دراین‌خصوص آماده کرده‌ام که به‌زودی منتشر خواهم کرد، شاید برخی از دلایل استاد برای مخالفت را توضیح دهد. اکنون و در آستانهٔ سی‌ساله شدن آن ماجرا مناسب‌تر خواهد بود تا نگاهی اجمالی و انتقادی به آن پدیده داشته باشیم.

پدیده‌ای به نام «سفارتخانه» از ابداعات سیاسی دنیای مدرن است. کمتر از یک قرن از تعمیم این رویکرد در جهان معاصر می‌گذرد. پس از تشکیل سازمان ملل

---

۱. ۱۰ آبان ۱۳۸۸، فریمان.

متحد و تعیین دقیق‌تر مرزهای کشورهای مختلف و تعمیم پدیده‌هایی چون تجـارت، مهاجرت و توریسم، ضرورت اقداماتی خاص برای صدور مجـوز حضـور در کشـور مقصد احساس شد. ازطرفی حفاظت از منافع شهروندان خـود در کشـورهای مقصـد (که در قالب کارگر، تاجر، پیمان‌کار، توریست یا مهاجر خـود را نمایـان مـی‌کـرد) و رایزنی‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی کشورها با یکـدیگر نیـز انگیـزه‌هـای مهم دیگری بودند کـه بـه لـزوم ایجـاد نماینـدگی‌هـایی در هریـک از کشـورها فـرا می‌خواند.

این ضرورت‌ها منجر به تدوین معاهداتی بین‌المللی شـد، مثـل کنوانسـیون ویـن دربارهٔ روابط کنسـولی (کـه از سـال ۱۹۷۵، در مـورد ایـران اعمـال مـی‌شـود) و یـا کنوانسیون وین دربارهٔ روابط دیپلماتیک (کـه از سـال ۱۹۶۵ در مـورد ایـران اعمـال می‌شود). گرچه برخی از دولت‌های مقتدر در مناسبات با یکـدیگر، سـال‌هـا پـیش از تشکیل سازمان ملل متحد، از این پدیده بهـره مـی‌گرفتنـد ولـی از تعمـیم آن، مـدت زیادی نمی‌گذرد.

البته اصل استفاده از سـفیر، قـدمتی بـه درازای تـاریخ دارد ولـی اسـتقرار وی در مکانی خاص (سفارتخانه) با وضعیت حقوقی متفاوت (به نحوی که مکان یادشده در حکم خاک کشور صاحب آن باشد، یعنی بدون اجازهٔ صاحب سفارت، هیچ‌کس حـق ورود به آن مکان را نداشته باشد) امری است که با قراردادهای خاص بین کشورها یا قراردادهای بین‌المللی محقق شده است.

به‌همین‌جهت، بحث فقهی دراین‌باره صورت نگرفته است و اگـر ازسـوی برخـی فقها اظهاراتی دیده می‌شود، علی‌القاعده مبتنی بر کلیـات شـرعی اسـت. البتـه میـزان آشنایی یا عدم آشنایی آنان با قوانین و قراردادهای بین‌المللی، تأثیر جدی در شناخت یا عدم شناخت موضوع داشته و دارد. بنابراین، درستی یا نادرستی تشخیص مصـداق

از کلیات شرعی، در گرو شناخت صحیح موضوع است.

مجموعهٔ حدود و حقوق مندرج در قراردادهای بین‌المللی، با مباحثی چون نحوهٔ ارتباط با ملل غیرمسلمان، قاعدهٔ عُقلائی مقابله‌به‌مثل، و ارزش شرعی عهد و پیمان که در بحث‌های فقهی کم‌وبیش مورد توجه است، ارتباط پیدا می‌کند.

با توجه به مسایل یادشده، مختصراً به بررسی فقهی این مسئله می‌پردازیم تا نسبت بین آن رفتار تاریخی و رویکرد شریعت محمدی(ص) را ارزیابی کنیم:

۱. ارتباط با ملل غیرمسلمان

غیرمسلمانان، یا محارب محسوب می‌شوند و یا غیرمحارب. طبیعی است که با محاربان به زبان خودشان سخن باید گفت و به‌گونه‌ای که رفتارشان تعیین می‌کند باید با آنان رفتار کرد. یعنی دفاع از خود در برابر هجوم محاربان، عقلاً لازم و شرعاً واجب است، حتی اگر متجاوز، مسلمان باشد تا چه‌رسد به غیرمسلمانی که متجاوز است. البته در شرایط اقتدار مسلمانان، امکان عفو و اغماض محاربان نیز وجود دارد.

عنوان محارب به کسی اطلاق می‌شود که با اسلحه علیه منافع و مصالح مسلمین اقدام کند، خواه موفق شود یا نشود. البته درمورد کسانی که از محاربان با امکانات اقتصادی، تبلیغاتی، سیاسی و حتی نظامی حمایت می‌کنند ولی خود در معرکهٔ نبرد حاضر نمی‌شوند و انگیزهٔ آنان صرفاً بهره‌برداری اقتصادی و سیاسی از شرایط موجود است، تردید و اختلاف‌نظر وجود دارد که آیا آن‌ها هم محارب محسوب می‌شوند یا خیر؟

حتی در خارج از بحث‌های فقهی، از نظر عُقلا نیز این بحث همچنان مطرح است که آیا حکومت‌های حامی تروریست‌ها نیز مشمول مبارزهٔ جهانی با تروریسم می‌شوند یا خیر؟ نظریهٔ رایجی وجود دارد که با حامیان، همان رفتاری را تجویز

می‌کند که با تروریست‌ها مجاز شمرده می‌شود. مبتنی بر این رویکرد، دایرهٔ شمول حکم محارب گسترش یافته و حامیان را نیز در بر می‌گیرد.

در حوزهٔ شریعت نیز، رویکرد گروهی از فقها تعمیم دایرهٔ شمول، به حامیان است. این گروه از فقیهان، به دلایلی استناد می‌کنند که می‌گوید: «العامل بالظلم و الراضی به و المعین علیه، شرکاء ثلاثة؛ ستمگر و کسی که به ستم وی راضی است و یاری‌کنندهٔ او بر ستم، هر سه با هم شریک‌اند» (وسائل‌الشیعة، ج۱۶، ص۱۴۰).

مطلب دیگری که باید موردتوجه قرار گیرد این است که صرف داشتن سوابق حربی، برای صدق عنوان محارب و اثبات حکم آن کفایت نمی‌کند. یعنی در تعیین مصداق برای این بحث، نمی‌توان از استصحاب بهره گرفت بلکه منطبق بر بحث مشتق، تنها درصورتی مصداق محارب، حقیقتاً پیدا می‌شود که در زمان حال، مشغول نبرد مسلحانه باشد.

اصطلاحاً، استعمال لفظ در «ما انقضی عنه التلبّس؛ مواردی که اکنون درگیر نیستند» آن را از مصداق حقیقی لفظ خارج می‌کند. فقط در برخی عناوین اشتقاقی، مَجازاً این استعمال صحیح خواهد بود.

نمی‌توان بحث محارب را با عناوینی چون سرقت و سارق، یکسان شمرد، چرا که سارق حقیقی در هنگامهٔ سرقت تا وقتی کیفر ندیده باشد، به‌لحاظ حال تلبّس، مصداق حقیقی حکم کیفری مختص خود خواهد بود ولی عنوان محارب و کیفر مناسب آن، مادام‌الحرب موضوعیت دارند و با پیمان صلح یا معاهدات مشخص، موضوعاً منتفی می‌شوند. این نکته در متون اولیهٔ شریعت (قرآن و روایات) اثبات شده است.

تردیدی نیست که احکام شرعی، صرفاً درمورد مصادیق حقیقی، ثابت می‌شود و

شامل مصادیق مجازی نمی‌گردد، مگر آنکه دلیل خاص، معتبر و صـریحی بـر تعمـیم حکم به مصادیق مجازی یک موضوع، وجود داشـته باشـد. مـثلاً قـرائن مشخصـه‌ای تأیید کند که محارب سابق (مصداق مجازی) که درحال تجهیز و آمادگی، برای تحقق محاربه است نیز مشمول حکم محارب یا کافر حربی می‌شود، کـه اثبـات ایـن ادعـا، برعهدهٔ مدعیان خواهد بود.

در مواردی که غیرمسلمان، محارب نباشد، برقراری ارتباط و مناسـبات انسـانی و بستن قراردادهای مختلف و هم‌پیمانی با او (به‌صورت خاص یا در ضمن قراردادهای بین‌المللی) نه‌تنها اشکالی ندارد بلکـه در شـرایطی همچـون شـرایط کنـونی جهـان و باتوجه به وابسـته‌بـودن بسـیاری از بهـره‌منـدی‌هـای علمـی و اقتصـادی و فرهنگـی مسلمانان به حفظ روابط دوسـتانه بـا سـایر ملـل و دول، عقـلاً و شـرعاً لازم اسـت. دراین‌صورت، تمـامی مناسـبات بـه‌صـورت قـراردادی خواهنـد بـود و پایبنـدی بـه قراردادهای یادشده، عقلاً و شرعاً بر مسلمانان هم لازم و واجب خواهد بود.

۲. ارزش شرعی عهد و پیمان

ارزش عهد و پیمان از دیدگاه شریعت اسلامی به‌گونه‌ای است که پیامبر خدا حق نقض پیمان خود با مشرکان را نیز پیدا نمی‌کند. پیمان‌شـکنی از بـزرگ‌تـرین گناهـان (کبائر) است و ناقض پیمان، مورد لعنت خدای سبحان قرار گرفته است (فبما نقضهم میثاقهم لعنّاهم و جعلنا قلوبهم قاسیة). این حکم مؤکد قرآن و سـنت اسـت و فرقـی بین مسلمان و غیرمسلمان از نظر ارزش و لزوم پایبندی به مفاد قرارداد وجود ندارد.

خدای رحمان، هر عهد و پیمانی که مبتنی بر عقل و منطق باشد و بـین دو انسـان یا بیشتر منعقد شود را به عنوان «عهد الله» می‌خواند و خـود را طـرف سـوم قـرارداد، معرفی می‌کند، تا مدعیان خداپرستی را از تصور پیمان‌شکنی، باز دارد. حتی اگر عمل

به متن قرارداد، منجر به نقض برخی از احکام فرعی شرعی شود (درحالی‌که پذیرفتن آن عهد و پیمان به مصلحت کلی اسلام و مسلمین باشد) باز هم پایبندی به متن قرارداد واجب است و نقض مفاد پیمان حرام خواهد بود.

به‌عبارت‌دیگر، در این‌گونه موارد برای جلب منفعت اهم، برخی خسارت‌های جزئی پذیرفته می‌شود. همان‌گونه که در عهدنامهٔ امیرمؤمنان علی(ع) خطاب به مالک‌اشتر به این مسئله تصریح شده است:

«و لایدعونّک ضیق امر لزمک فیه عهد الله الی طلب انفساخه بغیر الحق، فان صبرک علی ضیق امر ترجو انفراجه و فضل عاقبته خیر من غدر تخاف تبعته...: دشواری پایبندی به عهد و پیمان، تو را وادار به پیمان‌شکنی نکند. چرا که صبر و استقامت تو بر دشواری عمل به مفاد پیمانی که امیدوار به برطرف‌شدن سختی‌های آن باشی و برتری عاقبت این وفاداری به عهد، بهتر است از نیرنگ و خیانتی که از تبعات دنیوی و اخروی آن در هراس باشی... نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳.»

منفعت ثبات در عمل به تعهدات، بسیار بیشتر از منافع عمل به برخی احکام جزئی شرعی است و مقتضای عقل و شرع این است که در مقام تعارض منافع، باید منفعت مهم را فدای منفعت اهم کرد و منافع اهم را بر منافع مهم ترجیح داد.

اگر در متن قرارداد و پیمان، نسبت به تخلفات مشخص، کیفر یا اقدامات مشخص متقابل، پیش‌بینی شده باشد، درصورت تخلف یکی از طرف‌های قرارداد، تنها حقی که برای طرف دیگر ثابت می‌شود همان چیزی است که در متن قرارداد، پیش‌بینی شده است.

بنابراین، اقداماتی بیش از آنچه در قرارداد پیش‌بینی شده، جایز نیست و اگر این اقدامات منجر به ضررهای مادی یا معنوی افراد خاصی از معاهِدان گردد، مصداق

ظلم به معاهَد خواهد بود که علاوه بر عمومات حرمت ظلم مشمول روایات خاص ظلم به معاهَد نیز می‌شود.

اگر در متن پیمان، درخصوص تخلفات، هیچ‌گونه پیش‌بینی وجود نداشته باشد، با نقض‌پیمان از یک طرف، طرف مقابل نیز حق نقض‌پیمان را پیدا می‌کند.

۳. قاعدهٔ عقلائی مقابله‌به‌مثل

مقابله‌به‌مثل، به‌عنوان قاعده‌ای کلی و عُقلایی، مورد تأیید و تأکید قرآن و روایات و سیرهٔ عملی پیامبر خدا(ص) و ائمهٔ هدی(ع) قرار دارد. این قاعده به‌عنوان حداکثر اقدامات موردتوجه شریعت محمدی(ص) قرار گرفته است. یعنی هیچ اقدامی بیش از آن پذیرفته نیست. ولی مسیر بهتر، اخلاقی‌تر و پسندیده‌تر آن است که با عفو و اغماض با عملکردهای ناپسند دیگران مقابله کنیم و کارهای ناپسند دیگران را با کار نیک خود پاسخ دهیم.

بنابراین درجایی که مقابله‌به‌مثل ممکن و معقول و منطقی باشد، شریعت اسلامی آن را مجاز می‌شمارد. این امر به‌خصوص در روابط بین‌المللی معتبر است و اکثر قریب به اتفاق قراردادهای بین کشورهای خاص یا قراردادهای عمومی بین‌المللی، مبتنی بر این قاعده نوشته و تصویب می‌شوند.

در قرآن‌کریم با صراحت، بر ضرورت مشابه و مماثل بودن اقدام (درصورت استفاده از حداکثر حق) تأکید شده است (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) و این امر نشانگر آن است که بیش از «مثل» را جایز نمی‌داند و هرگونه اقدام بیش ازآن را تعدی و تجاوز دانسته است که تردیدی در حرمت آن نیست.

عدم امکان مقابله‌به‌مثل ازسوی طرفی که موردتعرض قرار گرفته، مجوزی برای

اقدام دیگری (که امکان داشته باشد) را در پی نخواهد داشت، مگر آنکه مصداق سایر قوانین و قراردادها قرار گیرد و حق دیگری برای او پدید آید.

نگاهی به واقعهٔ تصرف سفارت آمریکا

اکنون به واقعهٔ تاریخی تصرف سفارت آمریکا در ایران و شرایط و روابط دو دولت یادشده در قبل و بعد از این حادثه نگاهی می‌اندازیم تا از جهت فقهی، عملکرد ایران (که خود را ملتزم به احکام اسلام می‌داند) موردبررسی قرار گیرد.

در زمان تحقق این واقعه، کمتر کسی به فکر بررسی علمی این واقعه افتاد، چرا که غلیان احساسات و تأثیرپذیری اکثریت نیروهای سیاسی از آن و سرعت حوادث داخلی و خارجی و فراوانی اتفاقات و تحولات سیاسی و اجتماعی در جامعهٔ چندفرهنگی ایران، فرصت تصمیم‌گیری مدبرانه را از اکثرمسئولان و نیروهای سیاسی کشور سلب کرده بود.

نفوذ انکارناپذیر تفکرات مارکسیستی و شعار معروف مبارزه با امپریالیسم که مظهر اصلی آن را ایالات متحدهٔ آمریکا معرفی می‌کرد، در نیروهای سیاسی اعم از مذهبی و غیرمذهبی (به‌گونه‌ای که مذهبی‌ها سعی می‌کردند در این مبارزه از رقیب خویش پیش افتند) در تحقق این واقعه و تداوم آن بسیار مؤثر بود.

پس ازگذشت ماه‌ها و سال‌ها از آن واقعه، اندک‌اندک نیروهای سیاسی و علمی جامعه، به فکر بررسی و نقد قضیه افتاده و برخی به مخالفت با آن پرداختند. اما امروز که سالیانی چند از حادثهٔ فوق می‌گذرد، می‌توان از جنبه‌های مختلف به نقد و بررسی پرداخت و فارغ از هیجانات اجتماعی، به حقیقت ماجرا رسید. بررسی فقهی این پدیده، کاری است که در این مقاله و در ضمن چند نکته به آن می‌پردازم:

۱. آیا دولت آمریکا در آبان ۱۳۵۸ دولتی محارب بود؟ در پاسخ این سئوال باید

گفت: بافرض محارب بودن، وظیفهٔ شرعی دولت ایران اقتضا می‌کرد که کلیهٔ روابط خود با آن دولت را قطع کند. اگر چنین می‌شد اتفاقی که در سیزدهم آبان افتاد را شاهد نبودیم.

عدم قطع ارتباط (علی‌رغم تهدید بنیانگذار جمهوری اسلامی به قطع رابطه) و تصرف سفارت آمریکا به شکلی که واقع شد، مبتنی بر این فرض، کاری برخلاف وظیفهٔ شرعی بوده است.

قرینه‌ای که مؤید محارب بودن دولت آمریکا بوده باشد، عبارت است از دست‌داشتن دولت آمریکا در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که منجر به کشته شدن عده‌ای گردید و دولت ملی دکتر مصدق سرنگون شد و دیکتاتوری به‌قدرت بازگشت که در مقطع زمانی پس از کودتا تا سرنگونی نظام سلطنتی او، حدودا ۳۲۰۰ نفر از نیروهای سیاسی مملکت به قتل رسیدند.

در تمام این مدت، دولت آمریکا حامی اصلی او در تمامی زمینه‌های نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بود. حتی پس از سرنگونی، از وی حمایت‌های لازم را به‌عمل آورد و از نیروهای ضدانقلاب حمایت‌های مادی و تبلیغی می‌کرد.

ولی باتوجه به عدم قطع رابطه و بقای برخی روابط سیاسی و مذاکرات رسمی بین دو کشور در روزها و ماه‌های منتهی به تصرف سفارت، عملاً امکان صدق عنوان محارب بر دولت آمریکا در تاریخ فوق، وجود ندارد. گرچه عنوان حامی گروه‌های محارب (در کردستان و خوزستان) حقیقتاً بر دولت آمریکا صادق بود و قطعاً دولت ایران حق برخوردهای قانونی با دولت آمریکا را داشت.

۲. ایران می‌توانست با اخراج نیروها و دیپلمات‌های امریکایی از ایران، به جرم جاسوسی و دخالت در اوضاع داخلی کشور، حتی تا قطع کامل روابط دیپلماتیک

پیش برود ولی حق تصرف سفارت (به‌عنوان ملک غیر، که مطابق قوانین بین‌المللی در حکم خاک کشورِ صاحبِ سفارت محسوب می‌شود و بدون اجازهٔ دولت متبوع آن، هیچ‌کس حق ورود به آن مکان را ندارد) برای دولت ایران و یا نیروهای تحت حمایت آن، ازنظر شرعی وجود نداشته است.

ملاک وجود یا عدم‌وجود چنین حقی ازنظر شرعی، قراردادهای بین‌المللی و پذیرفته‌شده ازسوی هر دو کشور است که رفتار هریک از کشورها صرفاً در چارچوب آن باید ارزیابی شود. لزوم پایبندی به عهد و پیمان، پیش از این یادآوری شد.

۳. درخصوص زندانی‌کردن دیپلمات‌ها و کارکنان و وابستگان به سفارت، باتوجه به عدم پیش‌بینی چنان حقی در کنوانسیون‌های وین و سایر معاهدات بین‌المللی، رفتار حکومت ایران، از نوع تعدی از عهد و پیمان و مصداق ظلم به معاهَد است. عمومات و اطلاقات حرمت ظلم در متون شرعی از یک‌سو و روایات مخصوص درمورد ظلم به معاهد، بر حرمت این اقدام تأکید می‌کند.

۴. تصرف اموال موجود در سفارت آمریکا ازسوی ایران، نیز امری نامشروع و برخلاف مواد ۳۱ و ۳۳ کنوانسیون وین درمورد روابط کنسولی بوده است، مگر آنکه به‌عنوان تقاص در برابر ممانعت آمریکا از ارسال تجهیزات خریداری شدهٔ ایران از آمریکا، محاسبه شده باشد.

گرچه این اقدام ایران با اقدام نامشروع دولت آمریکا در بلوکه‌کردن دارایی‌های ایران، پاسخ داده شد ولی با توجه به اینکه ایران، آغازگر هجوم در مصاف اخیر بوده و دولت آمریکا را به مبارزه فراخوانده است (درحالی‌که دولت ایران ادعای پایبندی به احکام شریعت محمدی(ص) را دارد ولی دولت آمریکا چنین ادعایی ندارد) ازنظر فقهی، گناه این مصاف، متوجه ایران است.

امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب(ع) خطاب به فرزندش می‌گوید: «لا تدعونّ إلی مبارزة، و إن دعیت إلیها فأجب... فإن الدّاعی باغ؛ هرگز کسی را به مبارزه دعوت نکن، و اگر کسی تو را دعوت کرد، پاسخ بده... چرا که آغاز کننده و دعوت‌کننده، ستمگر است» (نهج‌البلاغه، قصار الحکم، ۲۳۳).

۵. ظلم‌های دولت آمریکا در گذشته و زمان واقعه (گرچه غیرقابل انکار است) و عدم امکان تلافی برای دولت ایران، مجوز شرعی برای تنبیه کارکنان سفارت در سال ۱۳۵۸ خورشیدی را صادر نمی‌کرد، چرا که مسئولیت آنان در وقایعی مثل کودتای ۲۸ مرداد و حمایت نظامی از شاه، در دادگاه صالحه به اثبات نرسیده بود. علاوه بر اینکه عمر برخی از آنان، اساساً اقتضای دخالت در وقایع یادشده را نداشت.

تعجب از کسانی است که از حکم قرآن‌کریم باخبر بودند که باصراحت از اینکه کسی را به‌خاطر گناه دیگری مجازات کنند، پرهیز داده است ولی هیچ اقدامی برای عمل به آن و جلوگیری از تخلف از حکم خدا نکردند (و لاتزر وازرة وزر اخری).

گرچه برفرض اثبات دخالت برخی از آنان در وقایع مذکور، معاهدات بین‌المللی امضا شده از جانب ایران، نحوۀ داوری در این زمینه را از جرایم عادی متفاوت قرار داده است.

۶. مصونیت دیپلماتیک که ازسوی کشورهای امضاکنندۀ کنوانسیون وین (و ازجمله ایران) پذیرفته شده است (مواد ۳۷ تا ۳۹ کنوانسیون وین درمورد روابط دیپلماتیک) در حکم تأمین شرعی است.

دولت ایران با زندانی‌کردن دیپلمات‌ها و کارکنان سفارت، عملاً امنیت کسانی که خود به آنان امان داده است را برخلاف شرع، موردتعرض قرارداده و ازاین‌نظر، اعتبار این حکم شرعی را از بین برده است. قبح اخلاقی این اقدام، در کنار حرمت شرعی

این رفتار قرار می‌گیرد و ازاین‌جهت باید از یکایک افرادی که موردتعرض قرار گرفته‌اند، عذرخواهی کرد.

۷. البته ظلم و ستم‌های بی‌شماری که برخی دولتمردان ایالات متحده تاکنون به ملت‌های تحت ستم روا داشته‌اند، به‌مراتب غیرانسانی‌تر و غیراخلاقی‌تر از این اتفاق بوده است.

به‌راه انداختن کودتاهای خونین در مناطق مختلف جهان به‌خصوص در شیلی، جنایات فراموش ناشدنی در ویتنام، بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی در ژاپن، حمایت‌های مستمر و بی‌شمار آنان از جنایات صهیونیست‌ها در فلسطین و لبنان، کودتای ۲۸ مرداد و حمایت درازمدت از حکومت کودتاچیان در ایران، حمایت از جنایتکاری چون صدام‌حسین در ظلم‌های بی‌شمارش به ملت‌های ایران و کویت و عراق، پدیدآوردن جنایاتی چون رفتارهای وحشیانه در زندان‌های ابوغریب و گوانتانامو و... از خاطرهٔ تاریخ ایران و جهان محو نخواهد شد.

به‌همین‌جهت می‌توان دریافت که خشم و کینه، نسبت به دولت آمریکا در ایرانِ تحت‌ستم آمریکا، منجر به اقدام دانشجویان در تصرف سفارت شود. ولی نمی‌توان دریافت که اکثریت عقلای کشور و علمای شریعت در ادامهٔ امر تصرف سفارت، سکوت پیشه کرده و نسبت به رفع‌تصرف و لزوم التزام و پایبندی حکومت ایران به عهد و پیمان‌های بین‌المللی هشداری نداده باشند.

شریعت محمدی(ص) آشکارا از رفتارهای ناعادلانه دربرابر ستیزه‌جویی‌های دیگران، منع کرده است. رفتارهای غیرقانونی و غیراخلاقی حکومت‌های غیرمبتنی بر شریعت آمریکا، نمی‌تواند مجوزی برای رفتارهای غیرقانونی حکومتی باشد که مدعی رعایت احکام شریعت محمدی(ص) در حوزهٔ سیاست عمومی داخلی و بین‌المللی است (و لایجرمنّکم شنئان قوم علی ألاّ تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوی).

کاش می‌شد قبل از وقوع حوادث، با اتکای به علم و خرد، به نتایج رفتار اجتماعی و نیک و بد آن، خصوصاً درصحنهٔ بین‌المللی توجه کرده و رفتار خود را تنظیم می‌کردیم و از قرارگرفتن تحت‌تأثیر احساسات زودگذر، جداً پرهیز می‌کردیم.

غلبهٔ احساسات مظلومان در ایران، تنها پوشش شرعی است که می‌تواند اتفاق ۱۳ آبان ۱۳۵۸ را ظاهراً طبیعی جلوه دهد. ولی باید به‌یاد داشت که ازنظر شریعت محمدی(ص)، خدای رحمان، تنها «درشت‌گویی؛ السوء من القول» ستمدیدگان نسبت به ستمگران را نادیده گرفته است و بیش از آن را ظلم و تعدی می‌داند (لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم، وکان الله سمیعا علیما. نساء، ۱۴۸).

اگر حقیقتاً این اتفاق در پدیدآمدن حمایت و تشویق نسبت به تجاوز جنگی صدام به ایران نقش داشته باشد، نمی‌توان از مسئولیت شرعی مسئولان بالغ و عاقل ایران در آن زمان، نسبت به سهم مشخصشان در تحمیل خسارت‌های جانی و مالی به ایران و ایرانیان در طول هشت‌سال جنگ تحمیلی، سخنی به‌میان نیاورد. آنانی که تلاش جدی برای حل این ماجرا نکردند و زمینهٔ کینه‌جویی‌ها را گسترش دادند، مطمئناً در تحمیل آن خسارت‌های غیرقابل‌جبران بر کشور، مسئولیت شرعی دارند.

باشد که این واقعه، صحنهٔ عبرت‌آموزی برای همگان گردد و هر دو طرف قضیه را به فکر وا دارد که چه کردند و هریک چه می‌توانستند بکنند؟

اگر دیدهٔ عبرت‌بینی باشد، از وقایع مشابه و خسارت‌بار دیگری که از یک سو، هستی ایران و ایرانیان را می‌تواند بسوزاند، و ازسوی دیگر، کشورهای غربی را درمعرض رفتارهای خشونت‌بار معترضان به سیاست‌های غیرمنطقی ایشان قرار دهد، می‌توان جلوگیری کرد.

مسئولان کشور و عُقلا و روشنفکران جامعه دربرابر خطرهایی که کشور را تهدید

می‌کند، همیشه مسئول‌اند و باید بـه حاکمـان هشـدار دهنـد و آن‌هـا را از قـرار دادن کشور در معرض خطرهای غیرقابل‌گریز، نهی‌کنند که هیچ منکری از آن بـدتر نیسـت و هیچ گناهی بزرگ‌تر از سکوت و بی‌تفاوتی دربرابر چنین منکراتی نیست (فـاعتبروا یا اولی الأبصار).

به‌امید روزی که همهٔ آدمیان در صلح و صفا به‌سـر برنـد و دوسـتی و همزیسـتی مسالمت‌آمیز و با عزّت را بر دشمنی، جنگ و درگیـری‌هـای بیهـوده و خانمـان‌سـوز ترجیح دهند.

رهاسازی اسلام از انحصار فرهنگ خاورمیانه[1]

سال‌هاست که به این مسئله می‌اندیشم که ادعای جهانی‌بودن [اسلام] با رویکرد انحصاری به فرهنگ خاورمیانه و خصوصاً حجازِ عصر نزول وحی، چگونه می‌تواند سازگار باشد؟! فرهنگی که جابه‌جا در قرآن‌کریم و روایات معتبره مورد نقد و طعن و تحقیر قرار گرفته و مارک جاهلیت بر آن خورده است.

فرهنگ رایج زمان نزول‌وحی در شبه‌جزیرهٔ عرب، فرهنگی زن‌ستیز، برده‌دار، ستم‌پیشه، خود برتر بین و بی‌اعتنا به حق حیات آدمیان بود و خودکامگی و استبداد را در شکلی بدوی، ارائه می‌کرد.

در ایران آن‌روز نیز استبداد مدرن‌تری مستقر بود و جامعه‌ای طبقاتی برقرار بود که در بُعد زن‌ستیزی، کمی بهتر از شبه جزیره بود ولی در ستم‌پیشگی چندان تفاوتی نداشت و ظاهراً برتری‌های نسبی از نظر حکومت و شهرنشینی و معماری و دانش، که سابقه‌ای چندهزارساله داشت، قابل انکار نبود. ازنظر دین و آئین نیز خداپرستی در ایران با بت‌پرستی جاهلیت حجاز قابل مقایسه نبود ولی فساد نهادهای دین و حکومت، همهٔ مزایا را تحت‌الشعاع خود قرار داده بود.

در مصرِ آن‌زمان نیز قبطیان حاکم بودند و سابقهٔ تمدن هزاران‌سالهٔ آنان قابل قیاس با زندگی قبایل حجاز نبود ولی در این تمدن نیز، متأسفانه کمتر نشانی از عدل و انصاف دیده می‌شد. برده‌داری در اوج بود و نقد جان انسانی بیشتر از حیوانات نبود.

---

۱. ۱۵ بهمن ۱۳۸۹، مشهد.

مهم‌ترین تفاوت ارزشمند ایران و مصر (و شاید یمن) با قبایل حجازی، علم و دانشی بود که جز افراد انگشت‌شماری در حجاز، از آن بهره‌ای نداشتند، درحالی‌که در دو کشور ایران و مصر، دانشگاه و مدارسی وجود داشتند که در نوع خود بی‌نظیر بودند.

ملت‌های این دو قدرت برتر خاورمیانه در آن روزگار، که تمامی سرزمین خاورمیانه را (به‌استثنای یمن و حجاز) در اختیار داشتند، در چنبرهٔ ظلم و بیداد حاکمانشان گرفتار بودند و متأسفانه تحت‌تأثیر فرهنگ استبدادی حاکمان، مسیر تعالی و رشد آنان، بسیار کند و نامطلوب سپری می‌شد.

شریعت محمدی(ص) در چنین فضایی متولد شد و به مبارزه با ابعاد منفی فرهنگ شبه‌جزیره پرداخت و ابعاد مثبت آن را تأیید کرد تا نشان دهد که مثبت‌نگری او می‌تواند از بیابان‌های قفر فرهنگ حجازی نیز گل‌بوته‌هایی را بچیند و تقدیم انسانیت کند.

اگر محمدبن‌عبدالله(ص) ایرانی یا مصری بود و می‌خواست از ابعاد مثبت فرهنگ آن سرزمین‌های آبادتر سخن بگوید، از همان آغاز راه و به‌خاطر برتری‌های نسبی فرهنگ سرزمین‌های یادشده، گل‌بوته‌های بیشتری را برای چیدن می‌یافت. اما ضرورت ارسال پیامبران برای کسانی بیشتر است که کمتر از مواهب طبیعت و معنویت بهره برده‌اند تا آنان را در ابتدا به سایر آدمیان ملحق گردانند و از آن پس در مسیر تعالی کلی بشریت، همراه دیگران طی مسیر کنند و از تجربه‌ها و دانش سایر جوامع و ملل بهره‌مند شوند.

به‌همین‌دلیل بود که به پیروان خود با تأکید می‌گفت: «علم را بجویید اگرچه در چین باشد» (اطلبوا العلم ولو بالصین) و یا «حکمت را بیاموزید اگرچه از فردی دورو باشد» (خذ الحکمة ولو من منافق). یعنی نه بُعد مسافت چین را می‌توان مانع رشد و

تعالی قرار داد و نه بهانهٔ بیگانه بودن چینی‌ها. نه عذرتراشی‌های مقدس‌مآبانهٔ مبنی بر کافر و منافق بودن اساتید در شریعت محمدی(ص) موردقبول است و نه انگ‌های غربی یا شرقی یا غیراسلامی بودن دانش‌ها و تجربه‌ها می‌تواند مسئولیت فراگیری و بهره‌مندی از آن تجارب و علوم را از دوش پیروان اسلام بردارد!

اکنون چند نکتهٔ مهم را یادآوری می‌کنم تا نگرانی‌ها و راه‌حل‌ها را درکنار هم موردبررسی قرار دهیم و نتایج مشترک را امید داشته باشیم (ان‌شاءالله):

یکم. قرآن‌کریم هشدار داده است: «محمد فرستادهٔ خدا است و پیش از او نیز فرستادگانی بوده‌اند و از دنیا رفته‌اند، آیا اگر بمیرد یا کشته شود، شما به باورها و رفتارهای گذشتهٔ خود برمی‌گردید، و هرکس به گذشته‌هایش برگردد به خدا زیانی نمی‌رساند و خداوند افراد قدردان را پاداش خواهد داد» (آل‌عمران، ۱۴۴).[۱]

پیش‌بینی بازگشت برخی حجازیان پیرو پیامبر خدا(ص) به فرهنگ جاهلیت را در این آیه آشکارا می‌بینیم. بازسازی فرهنگ جاهلیت با مارک و نام اسلام، خطری است که این آیه آن را هشدار داده است.

روحیات زن‌ستیزانه و مناسبات برده‌دارانه و روش و منش غارتگرانه و اقدام به تهاجم و خشونت و جنگ‌های درازمدت و بی‌ارزش‌دانستنِ جان و مال و ناموس آدمیان، همه و همه نشانگر بازگشت مناسبات دوران جاهلیت بود. همان که در زبان قرآن از آن به‌عنوان «انقلبتم علی اعقابکم؛ بازمی‌گردید به باورها و رسوم گذشتهٔ خود» یاد شده است.

دوم. امام‌صادق(ع) در عبارتی ماندگار و تحلیلی عالمانه، شرایط مسلمانان

---

۱. و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم علی أعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا و سیجزی الله الشاکرین.

درفاصلهٔ رحلت پیامبر خدا(ص) تا زمان خود را این‌گونه توضیح داده است: «همانا مردم پس از رسول خدا به سنت پیشینیان خود برگشتند و عنوان خدا را به آن سنت‌ها افزودند، پس این‌گونه تغییر دادند دین خدا را و جایگزین کردند سنن قبل از اسلام را و تحریف کردند اهداف دین را و چیزهایی را به دین خدا افزودند و چیزهایی از دین را زدودند، پس هیچ‌چیزی نیست که مردم به آن اعتماد کرده باشند مگر آنکه منحرف شده است از آنچه وحی الهی به آن فراخوانده است... (معجم رجال الحدیث، خوئی، ج ۸، ص ۲۳۵).[۱]

وقتی امام‌صادق(ع) می‌گوید: «آنچه مردم آن را مطابق دین خدا می‌دانند، نسخهٔ منحرف شده‌ای از وحی الهی است و هیچ‌چیز منطبق بر وحی الهی باقی نمانده است» می‌توان فهمید که بازگشت مردم بعد از رسول خدا به فرهنگ جاهلیت، همراه با استفادهٔ تقلبی از مارک الهی بوده است. یعنی فرهنگ مطرود جاهلیت عرب، به‌عنوان دین خدا به مردم ارائه شده است!

پس می‌توان عمق درد و بیماری را فهمید. منحصر کردن شریعت محمدی(ص) به فرهنگ مطرود جاهلیت (و نه جهات مثبت فرهنگ حجاز) بیماری مسری و خطرناکی بود که در زمانی دیگر، می‌توانست به افزایش فرهنگ استبدادی سایر سرزمین‌ها بینجامد و وجه مشترک فرهنگ‌ها را ازمیان جهات منفی فرهنگ‌های ملل خاورمیانه برگیرد.

سوم. امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب(ع) در سخنی ماندگار که کمتر از سه دهه پس

---

۱. إن الناس بعد نبی‌الله صلی‌الله علیه‌وآله رکب الله بسنة من کان قبلکم فغیروا وبدلوا وحرفوا وزادوا فی دین الله ونقصوا منه، فما من شئ علیه الناس الیوم إلا وهو منحرف عما نزل به الوحی من عند الله فأجب یرحمک الله من حیث تدعی إلی حیث تدعی حتی یأتی من یستأنف بکم دین الله استینافا...

از رحلت پیامبر خدا(ص) برزبان آورده است، گزارش می‌دهد: «اسلام چون پوستینی وارونه گشته است» یعنی آنچه در جامعهٔ اسلامی آن روزگار به‌نام اسلام رواج داشت، شکل وارونه‌ای از حقایق بود و عمدتاً جهات مثبت فرهنگ‌ها را وانهاده و جهات منفی را برگزیده بود.

چهارم. در دوران پس از این گزارش‌ها تاکنون، هیچ قدرت علمی یا حکومتی، پیدا نشده که پوستین وارونه یا انحرافات از نسخه‌های وحیانی را در بین تمامی گروه‌های مسلمان، به‌تمامی تغییر دهد و حقیقت شریعت محمدی(ص) را دقیقاً و کاملاً و بدون مانع ارائه کند.

به‌همین‌جهت امام‌صادق(ع) در ادامهٔ همان تحلیل علمی و گزارش واقعی، انتظار آمدن کسی را وعده می‌دهد که دعوت به دین خدا و شریعت محمدی(ص) را از نو آغاز می‌کند (...فأجب یرحمک الله من حیث تدعی إلی حیث تدعی حتی یأتی من یستأنف بکم دین الله استینافا، بحارالانوار ج۲ ص۲۴۸).

پنجم. اکنون ما مانده‌ایم و خیل عظیمی از رویکردهای غیرعلمی ناشی از وارونگی پوستین اسلام و انحرافات گوناگون از نسخه‌های وحیانی در مناسبات انسانی، که متأسفانه به‌نام دین خدا و آخرین شریعت او عرضه شده و می‌شود.

همان که ناشی از بازگشت‌های مکرر برخی پیروان شریعت به سنن غیرمنطقی پیشینیانشان بوده است. گویی تمام دین و شریعت را به‌نام آنان و آباء و اجدادشان سند زده‌اند و دیگر آدمیان در این کرهٔ خاکی، حقی و حظی از عقل و شعور و حقوق فطری و تشریعی ندارند و حتی باید راهکارها و باورهای منطقی خود را به نفع تصورات واهی و خرافی پیشینیان آن‌ها به‌کناری نهند تا مسلمان و متقی شمرده شوند!

این استکبار و خودبرتربینی آشکار و نهان را یا باید نفی کرد و حق مشارکت همهٔ

عُقلای بشریت را برای تفسیر دین خدا و شریعت محمدی(ص) به‌رسمیت شناخت و یا باید بیهوده ادعا کرد که فرهنگ جاهلیت عرب از تمامی تلاش‌های علمی و عقلانی بشر در دوران پس از جاهلیت تاکنون، ارزشمندتر بوده و خداوند نیز به این برتری حکم کرده و ناگزیر باید آن را پذیرفت!

ششم. اگر دین یگانهٔ خدای یکتا (اسلام) برای همهٔ بشریت آمده است و مبتنی بر فطریات همهٔ آدمیان و مدعی جهان‌شمولی است، چه مزیت منطقی برای آداب و رسوم حجاز قرن هفتم میلادی (قبل از بعثت پیامبر خاتم) بر آداب و رسوم عقلانی بشر امروز در سرتاسر زمین، می‌توان شمرد که لزوم پذیرش ترجیح آن را شرط ایمان بشر قرار داده‌ایم و مخالفان این ادعا را خارج از دایرهٔ ایمان معرفی می‌کنیم؟!

چه مزایای اثبات شده‌ای از نظر علم و منطق برای ملل خاورمیانه نسبت به سایر ملل جهان وجود دارند که دین خدا و شریعت مصطفی(ص) را با ادعای جهانی‌بودن، در حصار تنگ این منطقهٔ جغرافیایی محبوس کرده‌ایم و توهمات بیجایی را برای مسلمانان این دیار رقم زده‌ایم که خود را فخر عالم امکان بدانند و سایر ملل را به پیروی کورکورانه و زبونانه از فرهنگ برتر خویش فراخوانند؟!

هفتم. باتوجه به مقدمات پیش‌گفته، اقتضای جهان‌شمولی و انطباق با فطرت انسانی همهٔ آحاد بشر، چیزی جز لزوم تلاش برای بهره‌گیری از جهات مثبت همهٔ فرهنگ‌ها و با میدان‌داری همهٔ ملل به‌صورت مساوی و بدون فخرفروشی و از جایگاهی برابر را پیش پای اندیشمندان دینی نمی‌گذارد.

همهٔ متفکران دین و شریعت، از پیامبر گرامی اسلام(ص)، این سخن را به‌یاد دارند: «هیچ فخری برای عرب بر غیرعرب و یا غیرعرب بر عرب یا سپید بر سیاه و سرخ و یا سیاه و سرخ بر سپید نیست» (تحف‌العقول، ابن‌شعبة الحرانی، ص۳۴؛ المعجم‌الکبیر، الطبرانی، ج۱۸، ص۱۳؛ کنز العمال، متقی هندی، ج۲، ص۴۲؛ تفسیر

القرطبی، قرطبی، ج۱۶، ص۳۴۱ و۳۴۲؛ أحکام القرآن، جصاص، ج۱، ص۳۸۲؛ الدر المنثور، جلال‌الدین سیوطی، ج۶، ص۹۸؛ دراسات فی ولایة الفقیه، آیت‌الله منتظری، ج۲، ص۱۹۰).

گمان می‌کنم در این امر تردیدی نباشد که امروزه برخلاف این توصیهٔ پیامبر خدا(ص) تفکرات رایج اسلامی به تسلط یک فرهنگ (یا حداکثر فرهنگ ملت‌هایی که در دهه‌های نخستین ظهور شریعت محمدی(ص) به آن گرویدند) بر همهٔ فرهنگ‌های جهان بشریت انجامیده است و گاه به این نکته افتخار شده و می‌شود.

به‌گمان‌من، مانع اصلی تحقق جهان‌شمولی شریعت محمدی(ص) محبوس شدن آن در حصار فرهنگ خاورمیانه است.

جهان‌شمولی در گرو توجه به نکات مثبت فرهنگ سایر ملل جهان و قدرت انطباق آموزه‌های شریعت با آن فرهنگ‌ها است. احساس یگانگی با شریعت، در سایر ملل اگر برانگیخته شود که تنها راه آن هماهنگی فرهنگی شریعت با فرهنگ سایر ملل در کنار ملل خاورمیانه‌ای است، می‌توان انتظار تحقق شریعت جهان‌شمول را داشت.

هشتم. یکی از راه‌های ورود به بحث انطباق شریعت با فرهنگ بشری (به‌جای فرهنگ خاورمیانه‌ای) ازطریق تصور بعثت محمدبن‌عبدالله(ص) در این‌زمان و در اروپا یا دیگر مناطق آسیا یا افریقا یا اقیانوسیه و یا آمریکا است.

اگر پیامبر در عصر کنونی و در فرانسه، اسپانیا، کانادا، استرالیا، ژاپن، هند، آفریقای جنوبی، چین، روسیه و یا کشورهای اسکاندیناوی مبعوث می‌شد، چه می‌کرد؟! کدام مناسبات انسانی موجود را امضا می‌کرد؟ احکام امضایی او از کدام فرهنگ ناشی می‌شد؟ چگونه مجازات‌هایی را برای کیفر مجرمان درنظر می‌گرفت؟ آیا میزان درک و فهم و پذیرش مردم و عقلای این زمان را مبنای تشریع احکام اجتماعی خود قرار

نمی‌داد؟!

این تصور می‌تواند متفکران پیرو او را به راهکارهایی منطقی و خداپسندانه و کاملاً منطبق با فطرت انسانی برساند و بن‌بست‌های موجود در مناسبات تفکر رایج اسلامی با جامعهٔ بشری را برطرف کند و بزرگراه‌هایی را پیش پای آنان بگشاید.

نهم. امروزه دارالإسلام ظاهری همان «دارالتقیه»ی واقعی است که باید برای هرکلام کوتاه، بر جان خود بیم داشت و ساده‌ترین کار، زبان در نیام کام کشیدن و لب دوختن است، و دارالکفر ظاهری، تبدیل به جایگاهی شده است که می‌توان بدون پروای جان، حقایق شریعت را در پیشگاه عموم مردم ارائه کرد.

شهروندان کشورهای غیراسلامی، امروزه به‌مراتب نزدیک‌تر به آداب و اهداف دین و شریعت‌اند و شهروندان کشورهای اسلامی، به‌مراتب از اهداف و آداب شریعت دورترند. راست گفت سیدجمال‌الدین اسدآبادی در بیش از یکصدسال‌پیش که: «به غرب رفتم، مسلمانی دیدم ولی مسلمان ندیدم. به شرق آمدم، مسلمان دیدم ولی مسلمانی ندیدم.»

دهم. در نقلی معتبر، امام‌صادق(ع) سخنی از امیرمؤمنان(ع) به نقل از پیامبر خدا(ص) را روایت کرده است:

«روزگاری بر مسلمانان می‌آید که از اسلام، جز نامی نمی‌ماند و از قرآن جز خطی. مردم خود را مسلمان می‌نامند ولی دورترین مردم از اسلام‌اند، مساجد آنان از نظر ساختمان آباد و از نظر هدایتگری خراب است. فقیهان آن زمان، شرورترین فقیهانی‌اند که آسمان بر آنان سایه افکنده است. فتنه‌ها از آنان شروع می‌شود و به خود آنان برمی‌گردد» (کافی، شیخ‌کلینی، ج ۸، ص ۳۰۷ و ۳۰۸).[۱]

---

۱. علی‌بن‌إبراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی‌عبدالله(علیه‌السلام) قال: قال

عباراتی چون دورترین مردم از اسلام و شرورترین فقها دربارهٔ پیروان عادی و عالمان شریعت محمدی(ص) به‌کار رفته است! اینکه از اسلام، فقط نامی برده می‌شود ولی هیچ آدابی از آن در رفتار پیروان شریعت دیده نمی‌شود، یا خط قرآن و زیبایی‌های ظاهری و تزئینات نوشتاری مراعات می‌شود ولی از مفاهیم قرآنی بی‌بهره می‌مانند، وصف‌الحال مسلمانان و جوامع اسلامی است! که تنها علت آن هم فاصله‌گرفتن از فرهنگ جامع بشری است. فرهنگی که مبتنی بر فطرت انسانی است.

باتوجه به مطالب پیشین، بزرگ‌ترین و با فضیلت‌ترین «جهاد؛ کوشش» در این زمان، کوشش علمی برای بازگشت به فراخوان جهان‌شمول دین و شریعت و پیوندخوردن آن با همهٔ مزایای فرهنگ همهٔ جوامع بشری است که لازمهٔ آن آزادکردن اسلام از بند فرهنگ خاورمیانه است.

صرف‌نظر از مسئولیت متفکران مؤمن به شریعت در کشورهای اسلامی، مسئولیت بیشتر بردوش مسلمانانی است که در نقاط دیگر دنیا زندگی می‌کنند. آن‌ها باید جنبه‌های فرهنگی مثبت خود را در تفسیر شریعت به‌کار گیرند و برداشت‌های روش‌مندانه و علمی خود را از آموزه‌های شریعت، به‌اطلاع سایر پیروان شریعت برسانند و نهادهای علمی لازم برای این امر را در محیط زندگی خود تأسیس کنند و انحصار تولید علم شریعت را از مصر، عربستان، سوریه، اردن، لبنان، پاکستان، عراق و ایران و حوزه‌ها و دانشگاه‌های الأزهر، دمشق، بیروت، مکه، مدینه، لاهور، نجف، قم، مشهد، تبریز، اصفهان و... بگیرند.

أمیرالمؤمنین(علیه‌السلام): قال رسول الله (صلی‌الله علیه وآله): سیأتی علی الناس زمان لا یبقی من القرآن إلا رسمه ومن الاسلام إلا اسمه، یسمعون به وهم أبعد الناس منه، مساجدهم عامرة وهی خراب من الهدی، فقهاء ذلک الزمان شر فقهاء تحت ظل السماء منهم خرجت الفتنة وإلیهم تعود.

این گرفتاری وقتی پایان می‌یابد که حوزه‌ها و دانشگاه‌های مختلف در جوامع اسلامی اروپا، امریکای شمالی و جنوبی، آسیای جنوب شرقی، ژاپن، چین، استرالیا و جنوب آفریقا نیز سهم خود را از تولید علوم شریعت برعهده گیرند و همهٔ برداشت‌های روش‌مند مبتنی بر فرهنگ‌های مختلف، موردتوجه اهل دانش و عالمان شریعت قرار گیرد که اولیاء دین و شریعت گفته‌اند:«أعقل الناس من جمع علم الناس الی علمه؛ عاقل‌ترین مردم، کسی است که علم بشر را به علم خویش بیفزاید.»

به امید آن روز

بررسی اجمالی رؤیت ماه[1]

نظریات مشهور و مختلف در مسئلهٔ رؤیت ماه و کیفیت اثبات آن در فقه اسلامی، به‌خصوص در دهه‌های اخیر و پس از پدیدار شدن وسایل ارتباطی جدید و امکان تبادل سریع اطلاعات بین دورترین مناطق، به یکی از مشکلات اجتماعی و علمی مبدل شده است.

تأثیر نظریات متفاوت فقها در این زمینه بر زندگی اجتماعی، از طریق مسائلی چون تعیین ماه‌های حرام و ارتباط آن با بحث دیه، تعیین ایام حج و روز عید قربان، تعیین ابتدا و انتهای ماه رمضان، غیرقابل تردید است.

مسئلهٔ کیفیت آشکار شدن حقیقت این قضیه برای مسلمانان در عصر حضور پیامبر خدا(ص) و ائمهٔ هدی(ع) و لزوم پایبندی و اکتفا به همان امکانات و روش‌ها در عصر حاضر یا لزوم بازنگری در آن و اعتماد به اظهارات منجّمان (ستاره‌شناسان) و علم نجوم، عملاً منجر به اختلافاتی شده و می‌شود که در برخی موارد غیرقابل دفاع است و قطعاً سبب وهن شریعت اسلامی می‌شود.

حتی در برخی سال‌ها، در مجموعهٔ کشورهای اسلامی سه روز به‌عنوان عید فطر (روز اول شوال) اعلام شد، درحالی‌که حداکثر تفاوت افق در جهان اسلام (حتی با فرض پذیرفتن آن) کمتر از ۱۲ ساعت است و منطقی و معقول نیست که این تفاوت به بیش از ۴۸ ساعت بکشد (تا سبب اختلاف سه‌روزه شود). بنابراین، حداکثر این اختلاف (مبتنی بر نظریهٔ اختلاف افق) می‌تواند خود را در دو روز نشان دهد و نه

---

۱. ۷ مهر ۱۳۸۳، تاجیکستان.

بیشتر.

ازسوی‌دیگر، در قرآن‌کریم توصیهٔ مؤکد به اجتماع و عدم‌اختلاف شده است. آیهٔ «و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا» شامل دو جمله است: ۱. وجوب اجتماع و اعتصام به حبل الله؛ ۲. حرمت تفرقه و پراکندگی. بسیار بعید است که اختلافاتی بزرگ در مسئله‌ای کوچک (رؤیت ماه) را بتوان از عموم این حکم مؤکد الهی خارج کرد و قائل به جواز اختلاف عملی در این مسئله شد.

اسلامی که داعیهٔ هدایت بشر و دورکردن آنان از اختلاف و فراخواندن به وحدت و اتحاد را دارد، با عملکرد مسلمین در قضایایی همچون ثبوت ماه بیش از پیش مورد استهزا و توهین قرار می‌گیرد. کاش این اختلاف، درحدی بود که دفاع علمی و منطقی از آن ممکن بود.

باتوجه به اهمیت مسئله، نگاه مجدد فقهی و بررسی علمی این مسئله ضرورت دارد. برای این‌منظور، به بررسی اجمالی آن پرداخته و برداشت خود را در معرض قضاوت و داوری اهل‌فن قرار می‌دهم. شاید به‌عنوان نوشتاری که ارزش یک‌بار خواندن را داشته باشد، مورد بررسی و توجه قرار گیرد.

البته لازم است در جایی دیگر، این مسئله به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار گیرد و تمامی نظریات، ادلهٔ آن‌ها و احتمالات مسئله ارائه شود (به امید آن‌روز).

پیشینهٔ بحث

ملاک اصلی فقها در مسئلهٔ اثبات حلول ماه، رؤیت حسی است. پس از پذیرش این اصل، اختلاف عمده درمورد وحدت یا اختلاف افق است.

۱. مشهور فقها از نظریهٔ «اختلاف‌افق» بین مناطق جغرافیایی و امکان دیده‌شدن ماه در شب‌های مختلف و درنتیجه متفاوت بودن اول ماه برای هریک از آن‌ها، دفاع می‌کنند.

۲. تعداد زیادی از فقها نیز از نظریهٔ «وحدت‌افق» دفاع می‌کنند که درنتیجه، پس از دیده‌شدن ماه در یکی از مناطق جغرافیایی، در تمامی مناطق (به‌طور یکسان) اول ماه خواهد بود.

۳. برخی از فقها، فاصله و اختلاف بیش از حد مناطق (مثل فاصلهٔ قارهٔ آمریکا با مجموعهٔ به‌هم‌پیوستهٔ اروپا، آسیا و آفریقا) که موجب اختلاف زیادی در افق آنان می‌شود را ملاک تفاوت اول ماه دانسته‌اند.

۴. بسیاری از فقها (از هر سه گروه پیش‌گفته) دیده‌شدن ماه در مناطق شرقی را ملاک اثبات اول ماه در مناطق غربی نیز دانسته‌اند درحالی‌که عکس آن را صادق نمی‌دانند.

۵. نظریهٔ دیگری وجود دارد که با ملاک رؤیت حسی، فقط با نظریهٔ «وحدت افق» سازگار است (البته با ملاک رؤیت علمی، با نظریهٔ اختلاف‌افق هم سازگار است). طبق این دیدگاه اگر هلال ماه تا قبل از ظهر روز بعد (تقریباً ۱۶ ساعت پس از غروب آفتاب) در هریک از مناطق جغرافیایی دیده شود، آن روز برای همگان اول ماه خواهد بود.

البته ممکن است از این پس فقیهی پیدا شود که علی‌رغم پذیرش نظریهٔ اختلاف‌افق، آن را مشروط به رؤیت ماه تا قبل از ظهر روز بعد کند. دراین‌صورت، ظهر روز بعد (زوال شرعی) هر منطقهٔ جغرافیایی، برای همان منطقه ملاک خواهد بود. بنابراین تفاوت چند دقیقه‌ای هم می‌تواند منجر به اختلاف اول ماه در هریک از آن‌ها شود.

مثلاً، ظهر شرعی مشهد، نیشابور، سبزوار، شاهرود و هر شهری که غربی‌تر از آنان باشد، با هم متفاوت است. به‌لحاظ محاسبات ریاضی، ممکن است هلال ماه در یکی از مناطق غربی که اختلاف‌افق آن با ایران بیش از کل ساعات بین غروب آفتاب تا یک‌ثانیه قبل از ظهر شرعی (که معمولاً بیش از شانزده ساعت) است، دیده شود.

درنتیجه ممکن است اختلاف‌افق بین منطقه‌ای که ماه در آنجا دیده شده با شهری غربی (مثل نیشابور نسبت به مشهد، تا چه‌رسد به تهران یا تبریز یا دمشق یا مادرید که ظهر آن دیرتر از شهر شرقی است) منطبق با چندثانیه قبل از ظهر آنان باشد. دراین‌صورت، قطعاً رؤیت ماه با بعدازظهر شرعی شهر شرقی هم‌زمان می‌شود و درنتیجه آن روز برای شهرهای شرقی اول ماه نخواهد بود، درحالی‌که برای شهرهای غربی اول ماه خواهد بود.

البته ملاک موردنظر هر فقیهی در میزان و مقدار (کمیت) دوری و نزدیکی لازم برای هم‌افق دانستن یا ندانستن مناطق، همچنان در تعیین مناطقی که اول ماه برای آنان ثابت می‌شود و آنانی که آن‌روز را به‌عنوان آخر ماه گذشته باید محسوب کنند، تأثیرگذار خواهد بود.

بررسی برخی متون

این دیدگاه‌های مختلف، همگی با محوریت رؤیت حسی، به‌عنوان تنها ملاک پذیرفته‌شده نزد اکثریت فقها، ارائه شده است. اگر به مجموعهٔ متون اولیه و معتبر شریعت محمدی(ص) مراجعه‌ای مجدد داشته باشیم، با راه‌های دیگری برای اثبات حلول ماه نیز مواجه می‌شویم که برخی از آن راه‌ها ازسوی برخی علما (هرچند اندک) پذیرفته شده است و انحصار موجود نسبت به رؤیت حسی را منتفی می‌کند.

اتفاقاً برخی از آن راهکارها، اطمینان بیشتری برای اثبات حلول ماه ایجاد می‌کند که می‌توان از آن به‌عنوان رؤیت علمی تعبیر کرد. رایج‌ترین موارد یادشده در روایات عبارتند از:

۱. در برخی روایات، از راهکار محاسبهٔ ریاضی و اعلام اول ماه بودن شصتمین روز پس از اولین روز دو ماه قبل، سخن به‌میان آمده است. به‌عبارت دیگر، محاسبات تجربی و علمی درخصوص ۵۹ روز بودن هر دو ماه قمری، رسماً پذیرفته شده است.

بنابراین روایات، روز شصتم از آغاز ماه رجب، به‌عنوان روز اول ماه رمضـان معرفـی شده است. این امر به‌معنی به‌رسمیت شناختن محاسبات دقیق علمی برای اثبـات اول ماه است. (وسائل الشیعه، ج۱۰، ص ۲۸۵، شماره ۵ و ۷)

۲. در برخی روایات، به راهکار محاسبهٔ پنج‌روز بعـد از آغـاز مـاه رمضـان سـال گذشته (از نظر ایام هفته) در هر سال و شش‌روز در سال‌های کبیسه، برای تعیین اول رمضان سال جاری توصیه شده است. این مطلب نیز بـه‌روشـنی نشـان مـی‌دهـد کـه راهکارهای تجربی و علمی برای اثبات حلول ماه، مورد تأیید شریعت محمـدی(ص) است. (کافی، ج۴، ص۸۰و۸۱ احادیث۱ تـا۴. وسـائل الشـیعه، ج۱۰، ص۲۸۳، ۲۸۴و ۲۸۶ ش۱ تا۴ و۸).

۳. روایاتی وجود دارند که غروب هلال ماه را در دقایق مختلف، نشانهٔ اثبات اول یا دوم ماه دانسته‌اند. در این روایات، غروب هلال، قبل از ناپدیدشدن شفق (سـرخی طرف مغرب) را نشانهٔ اول ماه و غروب پس از ناپدیدشدن شفق را نشـانهٔ شـب دوم ماه، دانسته‌اند.

این مطلب نیز امری است که مبتنی بر بعضی محاسبات تجربی و علمی ارائه شده است و ارتباطی با نظریهٔ رؤیت حسی ندارد. (کافی، ج ۴، ص ۷۷ و ۷۸، ش ۷، ۱۱ و ۱۲؛ من لایحضره الفقیـه، ج ۲، ص ۱۲۴، ش ۱۹۱۶ و ۱۹۱۷ و ۱۹۲۱؛ تهـذیب، ج ۴، ص ۱۵۷ و ۱۷۸؛ استبصار، ج ۲، ص ۷۵.)

۴. گذشتن سی‌روز تمـام از اول مـاه قبـل (درصـورت عـدم رؤیـت‌مـاه، قبـل از سی‌روز) باعث اثبات اول ماه می‌شود، که مبتنی بر رؤیت حسـی نیسـت و متکـی بـر اصلی تجربی و علمی است کـه تغییـرات مـاه (قمـر) را حـداکثر در مـدت سـی‌روز ارزیـابی مـی‌کنـد. (کـافی، ج۴، ص۱۶۹، ش۱؛ مـن لایحضـره الفقیـه، ج۲، ص۱۶۸، ش۲۰۳۷.)

اکنون می‌توان گفت راه اثبات حلول ماه، منحصر در رؤیت حسـی نیسـت، بلکـه

اگر از راه‌های اطمینان‌آور دیگر، برای کسی اطمینان پیدا شود که اول ماه فـرا رسـیده است، می‌تواند به اطمینان خویش عمل کند. البته در جایی کـه آدمـی مطمـئن نشـده است، نباید مبتنی بر شک و تردید اقدام کند.

این نکته از نظر تکلیف فردی می‌تواند مشکل را حل کند، ولی مسئلۀ اثبـات اول ماه، از منظر تکلیف و نظم اجتماعی نیز مورد توجه شریعت اسلامی است. مسئلۀ عید فطر و قربان و نماز عید و مناسک اجتماع عظیم حج (که مبتنی بر وحـدت اجتمـاعی مسلمانان است) و احکام جزائی مرتبط با ماه‌های حرام (بنابر نظریۀ رایج فقهی) کاملاً مربوط به حوزۀ عمومی و اجتماعی است.

از این منظر، باید به راهکار یا راهکارهایی اندیشید که علاوه بر علمـی و شـرعی بودن، منجر به اتحاد کلمۀ مسلمانان شود و از این پراکندگی غیرمنطقـی و غیرعلمـی مانع شود.

رؤیت قبل از ظهر

اگر به نظریۀ شمارۀ ۵ در پیشینۀ بحث مراجعه کنیم، می‌بینـیم کـه بـا آن راهکـار تجربی و مشروع، می‌توانیم به اختلافات موجـود پایـان دهـیم (مگـر آنکـه قائـل بـه اختلاف افق حتی درحد چند ثانیه باشیم که دراین‌صورت، به‌ندرت ممکن اسـت کـه باز هم اختلاف باقی بماند، آن‌هم فقط در مناطقی که بیش از ۱۶ سـاعت بـا یکـدیگر اختلاف افق داشته باشند).

این نظریه، از روایات متعددی برای اثبات مشروعیت خویش بهره می‌برد. در بـین روایات یادشده، روایات معتبره، درحد استفاضه وجود دارد (صـحیحه، موثقـه و...) و جمعی از بزرگان فقها آن را پذیرفته‌اند و یا احتمال صحت آن‌را منطقی دانسته‌اند.

ظاهراً علت عدم‌پـذیرش ایـن نظریـه توسـط بسـیاری از فقهـای گذشـته، تلقـی نامعقول‌بودن رؤیت ماه در روز و به‌خصوص تا نزدیکی ظهر بوده است.

به‌یاد آوریم که بحث کروی بودن زمین و کراتی چون ماه و گردش آنان به‌دور خورشید و وضعیت هریک نسبت به دیگری و تأثیر آن بر دیدگاه‌های فقهی در این مسئله، تا حدود قرن دهم هجری قمری در بین اکثر قریب به اتفاق مسلمانان مطرح نبوده است و در بیانات فقهای قرون یازدهم و دوازدهم نیز تردیدهایی دراین‌خصوص دیده می‌شود به‌گونه‌ای که یکی از عمده‌ترین دلایل برای نپذیرفتن ادعاهای منجمان را اعتقادات آنان مبتنی بر حرکت ستارگان شمرده‌اند. بنابراین، وجه معقولی برای بحث رؤیت ماه در روز نمی‌دیده‌اند.

مرحوم شیخ طوسی، در کتاب «استبصار، ج۲، ص۷۴» (بعد از نقل روایاتی که مسئلهٔ رؤیت قبل و بعد از زوال را مطرح می‌کنند) می‌نویسد: «و لم یکن لرؤیته قبل الزوال و بعد الزوال معنی یعقل...؛ معنای معقولی برای دیده‌شدن ماه در قبل و بعد از زوال (ظهرشرعی) قابل تصورنیست.» همین نظریه را مرحوم میرزاابوالقاسم گیلانی معروف به قمی در «غنائم الأیام، ج۵، ص۳۲۴» با ادعای اجماع در عدم‌قبول اثبات ماه از این‌طریق، یادآوری کرده است.

حتی فقیهانی مثل سید مرتضی و برخی همفکران او در گذشته و حال، ظاهراً تنها از باب تعبد و یا امکان تحقق آن در هنگامهٔ اتفاقات بسیار نادری (مثل کسوف) این نظریه را پذیرفته‌اند (آیت‌الله محمدسعید حکیم، منهاج الصالحین، ج۱، ص۳۴۶) درحالی‌که بیان این نظریه ازسوی اولیاء خدا، همچون معجزه‌ای است که بسیار پیش از زمان درک صحیح و همه‌جانبهٔ آن توسط اکثر مردم، در متن شریعت محمدی(ص) تعبیه شده است.

باتوجه به وسایل و امکانات آن روزگار و تقریباً ناممکن بودن انتقال سریع اخبار، آن‌هم در عرض یک یا دو روز و از فاصله‌هایی در حد بیش از ۱۶ ساعت اختلاف (چندهزار کیلومتر) تنها گزینهٔ معقول آن‌زمان، امکان باخبر شدن مسلمانان مناطق شرقی (مثل عراق یاعربستان) از رؤیت اول ماه رمضان (مثلاً) در مناطق غربی (مثل

مغرب یا مراکش فعلی، اندلس و...) در اواسط یا اواخر ماه رمضان بود، که البته در تعیین آخر ماه رمضان یا اول ماه بعد می‌توانست مؤثر واقع شود (آن‌هم درصورت عدم رؤیت حسی ماه در پایان روز ۲۹ رمضان در عراق).

در هر صورت، با توجه به اینکه اختلاف افق از شرقی‌ترین منطقهٔ مسکونی عمدهٔ زمین، مثل ژاپن و استرالیا، تا غربی‌ترین ایالت‌های آمریکا و کانادا و امریکای جنوبی، حداکثر در همان محدودهٔ ۱۶ ساعت (یا یکی‌دوساعت بیشتر) قرار می‌گیرد و احتمال اختلاف (مبتنی بر نظریهٔ اختلاف افق) به کمتر از یکی‌دودرصد می‌رسد، می‌تواند مبنای محکمی برای اثبات اول ماه‌های قمری و رفع اختلافات باشد.

امروزه که انتقال اخبار و وقایع جهان به‌صورت هم‌زمان و یا با چندثانیه اختلاف، صورت می‌پذیرد، این راهکار علمی و شرعی کاملاً قابل درک است و به‌گمان‌من، حلال مشکلات جهان اسلام خواهد بود.

البته با دیدگاه بزرگانی چون مرحوم آیت‌الله خوئی، که قائل به وحدت افق برای کل جهان است، این مشکل تا حدود زیادی برطرف می‌شود و به‌همین‌جهت ایشان با این نظریه (ملاک بودن رؤیت قبل‌ازظهر) نیز همراهی می‌کند و پس از نقل روایات مربوط به رؤیت ماه در قبل و بعد از زوال، رسماً می‌گوید: «فلا نری مانعا من العمل بهاتین الروایتین المعتبرتین السلیمتین عن المعارض...: ما برای عمل‌کردن به این دو روایت معتبره که معارضی هم ندارند مانعی نمی‌بینیم» (کتاب الصوم، ج۲، ص۹۹).

ولی اگر فقیهی همچنان بر ملاک بودن رؤیت حسی تأکید کند، درصورت عدم رؤیت ماه در هیچ‌یک از مناطق (مثلاً به‌خاطر ابری بودن) و اثبات علمی آن توسط محاسبات ستاره‌شناسانه، این اختلاف همچنان باقی خواهد ماند. گرچه نسبت به نظریهٔ دیگر (اختلاف افق) نتیجه‌بخش‌تر است.

بزرگان و فقیهانی که این نظریه را پذیرفته یا احتمال صحت آن را داده‌اند، عبارتند از:

۱. مرحوم سید مرتضی. او ادعا کرده است: «هذا صحیح مذهبنا؛ این نظریهٔ صحیح در مذهب شیعه است». برداشتی که سایر فقها از این کلام او کرده‌اند این است که وی ادعای اجماع کرده است. گرچه اطمینان به عدم‌صحت اجماع (درصورت ادعای سید مرتضی) وجود دارد ولی این ادعا نشانگر آن است که تعداد زیادی از فقها قبل یا معاصر او به این نظریه معتقد بوده‌اند (به‌نقل از: مجمع الفائدة و البرهان، ج۵، ص ۳۰۰).

۲. مقدس اردبیلی می‌گوید: «لأنها مؤیدة؛ روایت مربوط به اثبات ماه درصورت رؤیت قبل از زوال موردتأیید است» (همان، ص ۳۰۱).

۳. مرحوم صاحب مدارک، روایات را معتبر دانسته و بی‌اعتنایی به آن‌ها را بسیار مشکل می‌داند. (مدارک الاحکام، ج۶، ص ۱۸۱).

۴. محقق حلی در دو کتاب «مختصر النافع» و «معتبر» به‌خاطر اهمیت این روایات، در حکم مسئله تردید کرده است. (به نقل از: مدارک الاحکام، ج۶، ص ۱۸۱).

۵. محقق سبزواری در کتاب «ذخیرة».

۶. فیض کاشانی در «وافی» از این نظریه دفاع کرده است.

۷. علامهٔ حلی در «مختلف» درخصوص اثبات ماه رمضان پذیرفته است.

۸. مرحوم نراقی در «مستندالشیعة» با استدلال درمورد عدم‌اختلاف افق، اثبات اول ماه با رؤیت قبل از زوال را حجت می‌داند.

۹. آیت‌الله ابوالقاسم خوئی، می‌گوید: «قد عمل بهما جمع من الاصحاب؛ به دو روایت اثبات ماه با دیدن قبل از زوال، جمعی از فقهای شیعه عمل کرده و آن‌را پذیرفته‌اند. کتاب الصوم، ج۲، ص۹۹» (پیش از این نیز از نظر ایشان مطلع شدیم).

۱۰. آیت‌الله محمدصادق روحانی (فقه الصادق، ج۸، ص۲۷۲) رسماً ثبوت هلال

به‌این‌ترتیب را پذیرفته است.

۱۱. آیت‌الله محمدسعید حکیم، رؤیت قبل از زوال را اثبات‌کنندهٔ اول ماه می‌داند. (منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۴۶).

عمده‌ترین دلیل این نظریه، روایاتی است که یا صراحتاً یا تلویحاً بر این مطلب دلالت می‌کند:

۱. صریح معتبرهٔ حماد از امام صادق(ع)، (که ازسوی فقها به عناوینی چون؛ صحیحه، مصححه، موثقه و حسنه، متصف شده و می‌شود) که متن آن این‌گونه است: «اذا رأو الهلال قبل الزوال، فهو للیلته الماضیة، و اذا رأوه بعد الزوال، فهو للیلته المستقبلة؛ اگر هلال ماه را قبل از زوال ببینند، مربوط به شب گذشته است و اگر آن را بعد از زوال ببینند، مربوط به شب آینده است». (کافی، ج ۴، ص ۷۸، ش ۱۰. استبصار، ج ۲، ص ۷۳).

۲. صریح معتبرهٔ عبیدبن‌زرارة و عبدالله‌بن‌بکیر از امام صادق(ع)که فرمود: «اذا رئی الهلال قبل الزوال، فذلک الیوم من شوال، و اذا رئی بعد الزوال فهو من شهر رمضان؛ اگر هلال ماه، قبل‌از ظهر شرعی رؤیت شود، آن روز از شوال محسوب می‌شود و اگر بعد از زوال دیده شود، آن روز از ماه رمضان محسوب می‌گردد». (استبصار، ج ۲، ص ۷۴).

۳. صریح معتبرهٔ محمدبن‌عیسی، در پاسخ پرسش او (که اگر قبل یا بعد از زوال، ماه را ببینیم، افطارکنیم یا خیر؟) پاسخ مکتوب امام(ع) را این‌گونه نقل می‌کند: «...فإنه إن کان تاما رئی قبل الزوال؛ ...اگر ماه تمام باشد، قبل از زوال دیده می‌شود» (تهذیب، ج ۴، ص ۱۷۷، ش ۶۲. استبصار، ج ۲، ص ۷۳).

۴. مفهوم روایت محمدبن‌قیس از امام باقر(ع) نیز تأیید می‌کند: «اگر قبل از وسط النهار (ظهر شرعی) دیده شود، آن روز اول شوال است». (من لایحضره الفقیه، ج ۲،

ص۱۲۳، ش۱۹۱۱؛ تهذیب، ج۴، ص۱۵۸، ش۱۲؛ وسائل الشیعه، ج۷، ص۴۳۲).

۵. مفهوم معتبرۀ اسحاق‌بن‌عمار نیز رؤیت قبل از وسط النهار را برای افطار و اول شوال بودن آن روز، کافی می‌داند. (تهذیب، ج۴، ص۱۷۸، ش۶۵).

نتیجۀ بررسی

۱. راه اثبات حلول ماه منحصر در رؤیت حسی نیست. تأکید و تکرار بیشتر آن نسبت به سایر راهکارها، ناشی از عدم‌وجود امکانات کافی برای استفادۀ اکثر مردم از سایر راه‌ها و امکان بیشتر بهره‌گیری از رؤیت حسی بوده است.

۲. راه‌های علمی و محاسبات ژئوفیزیکی برای تعیین زمان حلول و انعقاد ماه جدید، باتوجه به دقیق‌بودن آن و اطمینان حاصل از آن، تنها راه برای جلب اعتماد عمومی در سراسر جهان و پایان‌بخشیدن به اختلافات پیش‌گفته است. سایر راه‌ها عملاً به اختلاف موجود منجر می‌شود.

۳. ملاک عدم‌اعتماد پیشینیان به محاسبات حسابگران و منجمان، سوءاستفاده‌هایی بوده است که آنان از دانش خود می‌بردند و گاه همچون ساحران، از جهل مردم زمان خویش بهره‌برداری می‌کردند و با افسانه‌بافی‌های تعجب‌برانگیز از آنان اخاذی می‌کردند. اختلاط مسائل علمی و ادعاهای خرافی، موجب تردید و مشکوک شدن دستاوردهای علمی نیز شد.

در بسیاری از متون دینی، ردپای خرافات عرضه شده به‌عنوان محاسبات نجومی و نیک و بد دانستن ایام و لیالی (سعد و نحس) و مبارزۀ قولی و عملی اولیاء دین(ع) با آنان دیده می‌شود. عدم‌امکان تفکیک برای تودۀ مردم و ادامۀ سوءاستفاده‌ها، سبب اصلی برای اقدامات پیشگیرانه و توصیه به دوری‌گزیدن از منجمان وحسابگران در آن زمان‌ها بوده است.

اما در زمان ما که صحت پیش‌بینی‌های علمی درازمدت (درحد چندسال)

مؤسسات ژئوفیزیک را با تمامی جزئیات مشاهده کرده و می‌کنیم و امکان سوءاستفاده‌های گذشته به‌کلی از بین رفته است (کسی درصدد بهره‌برداری‌های خرافی نیست) و نتایج علمی آنان اطمینان‌آور است، دوری‌گزیدن و پیشگیری توصیه شده در برخی روایات، موضوعاً منتفی است.

دقت فراوان محاسبات زمان ما (در حد چندصدم ثانیه) در پیش‌بینی نسبت به اتفاقاتی که از چندده‌سال پیش، گزارش داده‌اند و کثرت وقایع مورد گزارش و تحقق بدون تخلف آنها، هرگونه تردید در صحت آن نتایج را منتفی می‌کند.

در همین موضوع اثبات حلول ماه، مرحوم شیخ طوسی روایتی را از محمدبن‌عیسی نقل می‌کند: «ابوعمر به امام(ع) نوشت: گاه بدون وجود مانعی در آسمان، نمی‌توانیم ماه را ببینیم. مردم آن روز را افطار می‌کنند و ما هم افطار می‌کنیم.

گروهی از حسابگران در اینجا می‌گویند که: ماه در همان شبی که ما آن را ندیدیم، در مصر و آفریقا و اندلس دیده می‌شود. آیا جایزاست که به گفتار آنان اعتماد کنیم؟... امام(ع) در پاسخ نوشتند: لاتصومن الشک، افطر لرؤیته و صم لرؤیته؛ البته روزهٔ مشکوک نگیر، با رؤیت ماه افطار کن و روزه بگیر» (وسائل الشیعه، ج۱۰، ص۲۹۷، ش ۱۳۴۵۹. باب۱۵، ش۱).

روشن است که امام(ع) هیچ سخن صریحی در عدم‌قبول نظر حسابگران نفرموده‌اند، بلکه به نتیجهٔ آن اشاره کرده‌اند. مفاد فرمایش امام این است که به راه‌های شک‌برانگیز اعتماد مکن، بلکه از راه‌های اطمینان‌بخش بهره بگیر. درحقیقت این سخن مؤید آن است که سخن حسابگران در آن زمان‌ها فقط تولید شک می‌کرده است. چرا که پرسشگر همچون سایر مردم، امکان بررسی صحت و سقم ادعاهای آنان را نداشته است. به‌عبارت‌دیگر، مفهوم سخن امام(ع) این است که اگر سخن همان حسابگران برای فرد یا افرادی تولید اطمینان کند، مطمئناً درمورد آنان نافذ است.

۴. همان‌گونه که مرحوم آیت‌الله خوئی به تفصیل گزارش داده است، مسئلهٔ روز و شب ماه‌های قمری از نوع طلوع و غروب خورشید برای اهل زمین نیست.

گردش زمین، که عامل تفاوت افق در طلوع و غروب خورشید برای مناطق مختلف زمین است، هیچ‌گونه دخالتی در انعقاد یا عدم انعقاد ماه برای مناطق مختلف زمین ندارد، بلکه چگونگی قرار گرفتن ماه نسبت به زمین، برای تمامی مناطق آن یکسان است. یعنی در ساعت و دقیقه و ثانیه‌ای مشخص، ماه منعقد می‌شود (بخش نورانی ماه در حداقل آن، روبروی زمین قرار می‌گیرد).

البته ممکن است که آن ساعت، در برخی مناطق زمین، مصادف با ساعتی پس از غروب آفتاب، شب یا ساعات روز باشد که عملاً امکان رؤیت حسی برای مردم آن مناطق وجود نداشته باشد، درحالی‌که برای آنانی که ساعت انعقاد ماه مصادف با دقایقی پس از غروب آفتاب در منطقهٔ محل سکونت آنان است، عملاً قابل‌رؤیت خواهد بود. بنابراین، مسئلهٔ ایام ماه، به مسئلهٔ ایام هفته بیشتر شباهت دارد تا به بحث اختلاف افق. هیچ‌کس در روزهای هفته اختلاف نکرده است. تمامی شرایع و همهٔ دانشمندان، ستاره‌شناسان و مؤسسات ژئوفیزیک در اطلاق عناوین برای ایام هفته، اتفاق‌نظر دارند.

باید مسئلهٔ ایام ماه نیز پیش همه یکسان باشد. یعنی برای مبدأ قمری یا خورشیدی یا هرچیز دیگر (پس از پذیرش آن مبدأ) همین اتفاق‌نظر پدیدارشود.

۵. تأیید این مطلب (تأثیر قبل یا بعدازظهر، در تغییر محاسبات ایام) را در محاسبهٔ سال‌های شمسی نیز می‌توان مشاهده کرد. مثلاً اگر زمان تحویل سال، یک ثانیه بعد از ظهر روز سی‌ام اسفندماه باشد، آن روز را به‌عنوان آخر اسفند ثبت می‌کنند و سال را «کبیسه» می‌خوانند، درحالی‌که اگر تحویل سال، یک ثانیه قبل از ظهر همان روز باشد، آن روز را روز اول فروردین می‌دانند. بنابراین معلوم می‌شود که مبنای محاسبهٔ روزهای هرماه، مبتنی بر شاخص نصف‌النهار (زوال) است.

تأیید این شاخص در روایات معتبره، به‌منزلهٔ تأیید سیرهٔ عُقلا ازسوی شارع است و به‌همین‌جهت راهکاری معقول و منطقی و کاملاً مشروع است.

۶. اقدام لازمی که این نظریه را به‌عنوان برطرف‌کنندهٔ اختلافات موهن، تثبیت می‌کند و درحقیقت آن را تکمیل کرده و متجلی می‌سازد، گزارش یکسان دانشمندان مؤسسات ژئوفیزیک است که باید زمان دقیق انعقاد ماه جدید (حلول ماه) را پیش از پایان هر ماه به‌اطلاع عموم برسانند.

حتی اگر خود آنان از نظریات فقهایی پیروی می‌کنند که فقط رؤیت حسی را معتبر می‌شمارند، مانع شرعی برای بیان محاسبات علمی خود نخواهند داشت و بهتر است که درخصوص تعیین دقیق زمان حلول ماه براساس ملاک‌های علمی، مشارکت جویند تا هرگونه تردید در صحت زمان تعیین شده برطرف گردد.

اهمیت این اظهارنظر و نقش تعیین‌کنندهٔ اطلاع عموم مردم از محاسبات علمی، در تحقق عملی این راهکار در مجامع اسلامی، بی‌بدیل است و نشان می‌دهد که نقش دانشمندان سایر علوم در تبیین و تثبیت احکام شرعی کمتر از نقش فقیهان نیست.

به‌امید روزی که شریعت متکی بر علم و عدل و اخلاق، مجدداً به عامل برانگیزانندهٔ بشر به‌سوی اتحاد و همزیستی مسالمت‌آمیز مبدل شود و جایگاه تربیتی، نشاط‌انگیزی و اطمینان‌بخشی خود به نوع بشر را به‌عنوان جایگاه اصلی، دوباره به‌دست آورد. (آمین رب العالمین).

رؤیت هلال[1]

به‌گمان‌من، تحقق تولد «ماه نو» بـا آغـاز مقارنـه و قابـل‌رؤیـت‌بـودن آن، پـس از گذشت ۱۲ ساعت از نظر علمی جای تردید ندارد. تأیید شرعی همین رویکرد علمی را در روایات معتبره، می‌توان دید. مضمون آن روایات این است که اگر هلال مـاه تـا قبل از ظهر روز بعد (۱۶ تا ۱۸ ساعت پس از غـروب آفتـاب) در هریـک از منـاطق جغرافیایی دیده شود، آن روز برای همگان اول ماه خواهد بود.

ملاک محاسبهٔ نصف‌النهار شرعی در محاسبات شریعت محمدی(ص) شـهر مکـهٔ مکرمه است که عنوان شرعی، اُم‌القری به‌معنی مرکز اسـلام و قبلـهٔ مسـلمانان را دارد. تمامی محاسبات کلی ایام، در محدودهٔ شریعت محمدی(ص) را باید با مبنای اُم‌القری اندازه‌گیری کرد، همان‌گونه که مرکز کشورها، ملاک تعیین این‌گونه موارد برای تمامی مناطق کشور خود هستند.[2]

---

۱. ۱۸ مهرماه ۱۳۸۶، فریمان.

۲. بقره، ۱۴۸تا ۱۵۰: و لکل وجهة هو مولیها فاستبقوا الخیرات أین ما تکونوا یأت بکم الله جمیعـا إن‌الله علی کل شیء قدیر. و من حیث خرجت فول وجهک شطر المسجدالحرام و إنه للحق مـن ربـک و ماالله بغافل عما تعملون. و من حیث خرجت فول وجهک شطر المسـجدالحرام و حیـث مـا کنـتم... ...فولوا وجوهکم شطره لئلا یکون للناس علیکم حجة إلاالذین ظلموا منهم فلا تخشـوهم واخشـونی و لأتم نعمتی علیکم و لعلکم تهتدون.

قصص، ۵۹: و ما کان ربک مهلک القری حتی یبعث فی أمها رسولا یتلو علیهم آیاتنا و مـا کنـا مهلکـی القری إلا و أهلها ظالمون.

آل عمران، ۹۶: إن أول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکا و هدی للعالمین.

بنابراین، قبل یا بعد از ظهر شرعی در اثبات آغاز و پایان ماه‌های قمری (که حکمی کلی و یگانه برای تمامی آدمیان را می‌طلبد)، با معیار زمانی مکهٔ مکرمه محاسبه می‌شود و برای کل مسلمانان در سراسر جهان معتبر خواهد بود.

بنابر روایات یادشده، باتوجه به‌اینکه تفاوت زمانی بین شرقی‌ترین بخش مسکونی زمین تا غربی‌ترین آن حدود ۱۸ ساعت است و فاصلهٔ غربی‌ترین بخش مسکونی زمین تا مکهٔ مکرمه حدود ۱۰ ساعت است، در هر بخشی از زمین که ماه قبل از ظهر شرعی مکه رؤیت شود، برای اثبات شرعی تولد ماه نو، در سراسر جهان کفایت می‌کند.

بخش دوم:

پاسخ به پرسشهای دینی

پرسش‌های فقهی

رویکرد نگارنده در پاسخ به پرسش‌ها

برخی دوستان اعتراض کرده‌اند که به پرسش‌های گوناگون آنان که در بخش «نظردهی وبلاگ» می‌نویسند، اعتنا نکرده‌ام یا پاسخ نداده‌ام. چند نکته را در این‌زمینه به‌اطلاع می‌رسانم:

یکم. دوستانی که در بیرون از محیط وب با من ارتباط دارند می‌دانند از دادن پاسخ‌های غیرمستدل و خلاصه‌شده به پرسش‌های دینی و شرعی، شدیداً گریزانم (مگر آنکه اصرار دوستان مرا وادار به چنان‌کاری کند که در مطلب درمورد دیدگاه آقایان سروش و مجتهد شبستری، متأسفانه و استثنائاً مجبور به اقدام علیه روش معهود خود شده‌ام).[1]

من از اینکه در پاسخ یک سئوال اعتقادی یا اخلاقی یا فقهی، همچون پاسخ‌های مختصر فقیهان با یک یا نیم سطر، مخاطب را عادت به کاری بدهم که آن‌را عقلاً و نقلاً، نه برای خود و نه برای مخاطب، مجاز نمی‌دانم، شدیداً پرهیز می‌کنم. البته همیشه مخاطبان را از بسنده‌کردن به پاسخ‌هایی که بدون استدلال کافی عرضه می‌شوند، خصوصاً در حوزهٔ دین و شریعت (خواه بحث‌های کلامی باشد یا اخلاقی یا احکام) پرهیز داده‌ام و اکنون نیز پرهیز می‌دهم.

اگر کسی به‌نام شریعت در یکی از حوزه‌های سه‌گانهٔ کلام، اخلاق و احکام،

---

۱. مطلب آخر همین کتاب.

سخنی را ارائه کند که هیچ‌گونه دلیل عقلی یا نقلی معتبری برای آن ارائه نکند، عقلاً و شرعاً نمی‌توان به‌عنوان دیدگاه شریعت، رأی او را پذیرفت. جواز تبعیت از نظر صاحب‌نظران در حوزهٔ شریعت، منحصر به ارائهٔ دلیل است تا درحقیقت، پیروان را به تبعیت از دلیل، عادت دهیم و نه تبعیت از صاحب‌نظر، که بزرگان شریعت سفارش کرده‌اند: «خذوا ما رووا و دعوا ما رأوا؛ آنچه را (از مفسران رسمی و بدون خطای شریعت همچون قرآن، پیامبر خدا و ائمهٔ هدی) روایت می‌کنند بپذیرید و دیدگاه‌های شخصی آنان را رها کنید.»

دوم. من از اینکه محدودهٔ مختصر نظریات وبلاگ را با پاسخ‌های مفصل خود اشغال کنم، پروا می‌کنم. معتقدم که آن محیط را برای اظهارنظر مراجعان قرار داده‌اند تا نقدهای مختصر خود یا ارزیابی خود از تأثیر مثبت یا منفی مطلب موردنظر در اندیشه و عمل را به‌اطلاع نویسنده و مراجعان برسانند.

البته درصورتی‌که ابهامی خاص در مطلب ارائه شده وجود داشته باشد (که نشانهٔ آن، پرسش مکرر و یکسان ازسوی تعدادی از مراجعان است) سعی کرده‌ام تا در متن وبلاگ، نسبت به رفع ابهام و دادن توضیح، اقدام کنم.

برخی پرسش‌ها نیز ناشی از عدم‌دقت در مطلب ارائه شده است که با مطالعهٔ دقیق‌تر آن، پاسخ را خواهند یافت.

سوم. برخی مراجعان، بدون توجه به مطلب ارائه شده، پرسش‌های دیگری مطرح می‌کنند که ارتباطی با موضوع موردبحث ندارد. به‌گمان‌من، مناسب است که این قبیل افراد از طریق ایمیل، مطالب خود را ارسال کنند تا پاسخ آنان را بدهم. اگر پرسش‌های آنان عمومی باشد، متن پرسش و پاسخ را با تأخیر در وبلاگ منتشر خواهم کرد (با حذف مشخصات فردی پرسشگر).

البته پاسخ بسیاری از پرسش‌ها را در آرشیو وبلاگ می‌توان یافت. نابسامانی موجود در عنوان‌بندی مطالب را می‌پذیرم. علت اساسی آن است که من در استفاده از

امکانات وب، بسیار مبتدی هستم و دانش اندکی دارم. خصوصاً در آغاز کار بسیار ناشیانه‌تر از حال، اقدام کرده‌ام.

چهارم. برخی مراجعان پرسش‌هایی مطرح می‌کنند که ماه‌ها و سال‌ها تحقیق جدی را می‌طلبد تا حق مطلب ادا شود. من برای مطالعات و پژوهش‌های خود اولویت‌هایی را درنظر گرفته‌ام. طبیعتاً نمی‌توانم پاسخگوی همهٔ نیازهای علمی دوستان باشم. عبارت طنزگونهٔ آن این است که من آچار فرانسه نیستم تا هر پیچ و مهره‌ای را باز کنم یا ببندم. از من در حد دانش و توان اندکم انتظار داشته باشید تا بتوانم پاسخگو باشم.

پنجم. برخی مراجعان اظهارنظرهایی می‌کنند که نشانگر بی‌اطلاعی آنان از ابتدایی‌ترین مسائل علمی است. آنان باید قبول کنند که محیط وبلاگ، جایگاه تعلیم و تعلم برای همهٔ دانش‌آموزان در همهٔ مقاطع مختلف تحصیلی نیست.

همان‌گونه که برخی نیز برای توهین و تهدید و تکفیر و... به اظهارنظر پرداخته‌اند و محدودهٔ اظهارنظر وبلاگ را با بی‌دادگاه حکومتی یا میدان رزم مشابه دیده‌اند و پیوسته حکم محکومیت صادر کرده یا اهانت می‌کنند.

امیدوارم که همت و فرصت من چنان با هم هماهنگ باشند تا لااقل اندکی از ابهامات بسیارِ مراجعان گرامی را برطرف کنم و توفیق خدمت علمی به آنان را بیابم. در این راه به دعای خیر همگان نیازمندم.

طهارت اهل‌کتاب

الف. مقتضای اصالة الاباحهٔ عقلیه، طهارت ذاتی و واقعی همهٔ انسان‌هاست. هر حکمی به‌اسم شریعت یا قانون، که مخالف این اقتضاء باشد باید دلیل قانع‌کنندهٔ عقلی را به‌عنوان پشتوانهٔ خود ارائه کند.

ب. هیچ حکم مشخصی که به نجاست انسان مربوط شود در قرآن وجود ندارد، مگر آیهٔ «انما المشرکون نجس؛ همانا مشرکان ناپاک‌اند» که از عنوان «نجَس» (که ظاهراً «ناپاکی معنوی» را شامل می‌شود) نمی‌توان برداشت عنوان «نجِس: ناپاک» (از نظر مادی) کرد. این مطلبی است که در بحث‌های مفصل فقهی و تفسیری، مورد اقرار و اعتراف برخی فقیهان و مفسران مدافع نظریهٔ نجاست اهل‌کتاب نیز قرار گرفته است (کتاب الطهارة، خوئی، ج ۲، شرح ص ۴۴، فالانصاف أن الآیة لا دلالة لها علی نجاسة المشرکین فضلا عن دلالتها علی نجاسة أهل الکتاب).

پ. آیات دیگری چون: «و کذلک جعلنا الرجس علی الذین لایؤمنون: و این‌گونه پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند قرار دادیم» که برخی مفسران و فقیهان به‌عنوان مستند نجاست غیرمسلمانان به آن تمسک کرده‌اند، اساساً دلالتی بر ناپاکی ظاهری ندارد و به‌همین‌جهت ازسوی اکثریت فقیهان و مفسران مدافع نظریهٔ نجاست اهل کتاب نیز پذیرفته نشده است (کتاب الطهارة، خمینی، ج ۳، ص۲۹۸: واستدل المحقق لنجاستهم بقوله تعالی: «کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون» و هو مشکل مع اشتراکه بین العذاب و اللعنة و غیرهما).

ت. روایات شیعه دراین‌خصوص، بر سه قسم‌اند:

یکم. دسته‌ای از روایات که منع از خوردن و آشامیدن در ظروف اهل کتاب (زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان) می‌کنند و یا سفارش می‌کنند به شستن ظروف یا دستی که با رطوبت، دست آن‌ها را لمس کرده باشد.

بسیاری از مفسران و فقیهان از این منع‌ها و سفارشات، حکم نجاست ذاتی در برابر طهارت ذاتی را برداشت کرده و به آن فتوا داده‌اند. (وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۸۲ و۳۸۳: محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمدبن‌محمدبن‌خالد عن یعقوب‌بن‌یزید عن علی‌بن‌جعفر عن أخیه أبی‌الحسن علیه‌السلام قال: سئلته عن مؤاکلة المجوسی فی قصعة واحدة و أرقد معه علی فراش واحد و أصافحه قال لا، و عن أبیه عن صفوان عن العیص قال: سألت أبا عبدالله علیه‌السلام عن مؤاکلة الیهودی و النصرانی و المجوسی أفآکل من طعامهم. قال: لا).

دوم. دسته‌ای از روایات که دربارهٔ موضوع دستهٔ اول، صریحاً حکم به «لابأس: اشکالی ندارد» کرده‌اند و لزوم پرهیز از آنان را منوط به بهره‌گیری آنان از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های حرام کرده‌اند که دلالت آن‌ها بر طهارت ذاتی اهل کتاب، مورد اقرار تمامی فقیهان است.

البته در مقام جمع‌بندی و ترجیح، اکثریت فقیهان براساس دستهٔ اول، فتوا داده‌اند. (الحدائق الناضرة، محقق بحرانی، ج ۵، ص ۱۶۹ تا ۱۷۰: (الثالث) الأخبار، و منها ما رواه الشیخ فی الصحیح عن العیص‌بن‌القاسم «أنه سأل أبا عبدالله علیه‌السلام عن مواکلة الیهودی و النصرانی؟ فقال لا بأس إذا کان من طعامک. و سألته عن مواکلة المجوسی؟ فقال إذا توضأ فلا بأس» و هذه الروایة قد تقدمت فی کلام المحقق مستشهدا بها لما ذکره الشیخ(قدس‌سره) فی النهایة. و فی الصحیح عن إبراهیم‌بن‌أبی‌محمود قال: «قلت للرضا (علیه‌السلام) الجاریة النصرانیة تخدمک و أنت تعلم انها نصرانیة لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة؟ قال لا بأس تغسل یدیها.» و صحیحة إبراهیم‌بن‌أبی‌محمود أیضا قال: «قلت للرضا (علیه‌السلام) الخیاط أو القصار

یکون یهودیا أو نصرانیا و أنت تعلم أنه یبول و لا یتوضأ ما تقول فی عمله؟ قال لا بأس».)

سوم. دسته‌ای از روایات که هم نهی از مخالطت با غیرمسلمانان کرده‌اند و هم صراحتاً برداشت حرمت از آن نهی‌ها را منع کرده و تصریح بر کراهت کرده‌اند. اصطلاحاً این روایات، مفسر دو دستهٔ پیشین‌اند. (وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۸۵: و عن أبی علی الأشعری عن محمدبن‌عبدالجبار عن صفوان(بن‌یحیی- خ) عن إسماعیل‌بن‌جابر قال قلت لأبی‌عبدالله علیه‌السلام ما تقول فی طعام أهل الکتاب؟ فقال: لاتأکله. ثم سکت هنیة ثم قال: لاتأکله. ثم سکت هنیئة ثم قال لاتأکله و لاتترکه. تقول انه حرام و لکن تترکه تتنزه عنه ان فی آنیتهم الخمر و لحم الخنزیر. محمدبن‌الحسن باسناده عن محمدبن‌یعقوب مثله.

و باسناده عن الحسین‌بن‌سعید عن القاسم‌بن‌محمد عن معاویة‌بن‌وهب عن عبدالرحمن‌بن‌حمزة عن زکریابن‌إبراهیم قال دخلت علی أبی‌عبدالله علیه‌السلام فقلت انی رجل من أهل الکتاب و انی أسلمت و بقی أهل کلهم علی النصرانیة و انا معهم فی بیت واحد لم أفارقهم بعد فآکل من طعامهم فقال لی: یأکلون الخنزیر؟ فقلت لا ولکنهم یشربون الخمر فقال لی کل معهم و اشرب. و رواه الکلینی و البرقی کما مر مع اختلاف فی اللفظ الا أنه قال فأکون معهم فی بیت واحد و آکل من آنیتهم).

حتی در جایی که روایات مفسره، وجود نداشته باشند، باید براساس قاعدهٔ «الجمع مهما امکن، اولی من الطرح؛ جمع بین سخنان، بهتر از وانهادن بخشی از آن است» (که از آن به «جمع عرفی» تعبیر می‌شود) چرا که روش منطقی و معهود فقهی اقتضا می‌کند که بین نهی برخی روایات و عدم‌نهی در برخی روایات، جمع کنیم و نهی را بر کراهت، حمل کنیم تا منافات حقیقی بین سخنان پدید نیاید.

دراین‌خصوص که روایات مفسره، تصریح به عدم‌ارادهٔ حرمت می‌کنند و ارادهٔ نهی تنزیهی (کراهت) را با صراحت بیان می‌کنند، هیچ راهی برای برداشت حکم

نجاست ذاتی، باقی نمی‌گذارند.

ث. برخی از بزرگان فقه شیعه، علی‌رغم دادن فتوا به نجاست اهل کتاب، به این نکته تصریح کرده‌اند که: «مقتضای عمل به روایات، طهارت اهل کتاب خواهد بود». (کتاب الطهارة، خوئی، ج ۲، ص ۵۶ و ۵۷)

تنها مستندی که سبب‌شده تا برخی بزرگان فقه شیعه علی‌رغم اقرار به دلالت روایات بر طهارت، به نجاست اهل کتاب فتوا بدهند، ادعای اجماع است. آنان مدعی‌اند حکم به نجاست کفار و اهل کتاب، بین تمامی شیعیان مشهور بوده و فتوادادن خلاف اجماع درست نیست. بنابراین، روایات را باادعای اعراض و رویگردانی فقیهان یا صدور تقیه‌ای، از اعتبار می‌اندازند و به مقتضای اجماع، فتوا می‌دهند.

علاوه بر اینکه گروه زیادی از فقهای شیعه (از سید مرتضی و برخی پیشینیان او گرفته تا مرحوم آیت‌الله حکیم و آیت‌الله منتظری) با استناد به روایات، حکم نجاست ذاتی اهل کتاب را منتفی دانسته و با آن مخالفت کرده‌اند.[1]

تفصیل این مطلب را در کتاب‌های مفصل فقهی باید پی‌گیری کرد. من نیز در مقاله‌ای بلند و به‌زبان عربی با عنوان «کشف النقاب عن حکم الکافر و المشرک و اهل الکتاب» به این مطلب پرداخته‌ام که درصورت رفع ممنوعیت از انتشار آثار، آن را به دو زبان عربی و فارسی منتشر خواهم کرد (ان‌شاءالله).

ج. بارها گفته و نوشته‌ام که در مبانی فقه شیعه، از اجماع به‌عنوان دلیلی مستقل

---

۱. المشهور بین المتقدمین والمتأخرین نجاسة أهل الکتاب بل لعلها تعد عندهم من الأمور الواضحة حتی أن بعضهم- علی ما فی مصباح الفقیه- ألحق المسألة بالبدیهیات التی رأی التکلم فیها تضییعا للعمر العزیز وخالفهم فی ذلک بعض المتقدمین وجملة من محققی المتأخرین حیث ذهبوا إلی طهارة أهل الکتاب. کتاب الطهارة، خوئی، ج ۲، ص ۴۵.

برای استنباط احکام شریعت یاد نمی‌شود، بلکه تنها به‌عنوان زیرمجموعهٔ سنت، ارزش‌گذاری می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، حداکثر توان اجماع در فقه شیعه، حدس وجود دلیل معتبر نامشخص و مجملی از نوع قول یا فعل یا تقریر معصوم است که منشأ رویکرد اتفاقی و اجماعی عالمان شیعه درخصوص یک مسئله شده است.

این حدس معتبر، بنا بود در جایی معتبر شمرده شود که هیچ‌گونه دلیل علمی دیگری از نوع دلیل عقل، قرآن یا روایت معتبره درخصوص مسئله‌ای که اجماعی شمرده می‌شود، وجود نداشته باشد. اندک‌اندک این مطلب دچار تغییر و تحول جدی شد و تسلط روش و رویکرد تقلیدی، کار را به آنجا رساند که در بسیاری موارد، با ادعای اجماع، در برابر دلایل محکم عقلی و نقلی معتبر می‌ایستند و برخلاف دلایل معتبره فتوا می‌دهند و تنها مستندی که ارائه می‌کنند، دلیلی به‌نام اجماع است!

به‌عبارت‌دیگر، شبه‌دلیلی چون اجماع که بنا بود به‌عنوان «معین الحجة» به‌یاری عالمان آید تا سنت احتمالی را از طریق آن پیدا کنند، زور و توانش را چنان افزایش داده‌اند که در برابر قوی‌ترین دلایل شریعت، یعنی عقل و قرآن و سنت معتبره نیز می‌ایستد و مانع تأثیرگذاری آن‌ها در آراء فقیهان و عالمان شریعت می‌شود و نقش «مانع الحجة» را برعهده گرفته است!

۱ خرداد ۱۳۸۷، فریمان

ذبایح اهل کتاب

۱. درمورد ذبایح اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان، صابئیان، زرتشتیان) روایت صحیحه از امام‌صادق(ع) وجود دارد که بهره‌گیری مسلمانان از آن‌ها را مجاز می‌داند. حتی تصریح می‌شود که آنان می‌گویند: «بسم المسیح» و امام(ع) می‌فرماید: «لا بأس... اشکالی ندارد، مقصود آنان خداست.»

۲. مرحوم شیخ صدوق، پدرش ابن‌بابویه، استادش ابن‌ولید قمی و دیگر علمای قم و ری (در عصر صدوق) صریحاً فتوا به حلال‌بودن ذبایح اهل کتاب داده‌اند. مستند آنان روایت یادشده در بند قبل و برخی روایات دیگر است.

۳. گرچه اکثر علمای شیعه، مقصود آیه «و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم و طعامکم حل لهم» را حبوبات دانسته‌اند، ولی فقیه بزرگ «مقداد سیوری» (متوفای ۸۲۶ قمری) در کتاب «کنز العرفان» که به آیات فقهی قرآن می‌پردازد، با این برداشت مخالفت می‌کند و می‌گوید: «الیوم احل لکم الطیبات... برای بیان حلیت حبوبات کفایت می‌کند، پس باید مفاد طعام، غیر از حبوبات باشد.» من نیز معتقدم که مفاد طعام، اعم از حبوبات است و شامل غذاهای پخته شدهٔ آنان نیز می‌شود. تنها اگر گوشت خوک و سایر محرمات در آن باشد، جایز نیست وگرنه اشکالی ندارد.

۴. از مجموعهٔ آیات قرآن و روایات، نتیجه‌گیری می‌شود استفاده از گوشت ذبح‌شدهٔ حیوانات حلال‌گوشت توسط هر انسانی، اگر به‌قصد تهیهٔ خوراک برای خود یا سایر گوشت‌خواران ذبح شده باشد، حلال است و تفاوتی بین مسلمان و اهل کتاب یا فرد غیرمعتقد به خدا در این امر وجود ندارد. تنها درصورتی که حیوانی

برای تقرب به غیرخدا (مثل بت‌ها یا هر موجودی غیر از خدا که مقدس شمرده شود) ذبح شود، بهره‌گیری از آن جایز نیست، چرا که به‌منزلهٔ تأیید عقاید باطل و خرافات است، و این کار از نظر شرع مجاز نیست. (و ما اهل لغیرالله به) (او فسقا اهل لغیر الله به)

۵. بنده به حکم قرآنی (همین آیه) معتقدم که ازدواج دائم با اهل کتاب نیز جایز است. بلکه ازدواج با هر انسانی که اخلاق انسانی را در حد متعارف مراعات می‌کند و رفتاری عقلانی دارد را جایز می‌دانم. گرچه بهتر است با هم‌فکران و هم‌کیشان ازدواج دائم صورت گیرد.

۲۴ بهمن ۱۳۸۲، تهران

***

درمورد پرسش از مدرک مربوط به نظر شیخ صدوق، که بهره‌گیری مسلمانان از ذبایح اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) را جایز دانسته است، به‌اطلاع می‌رسانم:

۱. در کتاب «المقنع» شیخ صدوق (ص ۴۱۷ و ۴۱۸) آمده است: «و لا تأکل ذبیحة من لیس علی دینک فی الإسلام، و لا تأکل ذبیحة (الیهودی و النصرانی و المجوسی)، إلا إذا سمعتهم یذکرون اسم الله علیها، فإذا ذکروا اسم الله فلا بأس بأکلها، فان الله یقول: (و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه) و یقول: (فکلوا مما ذکر اسم الله علیه إن کنتم بآیاته مؤمنین). و لا بأس بذبیحة النساء إذا ذکرن اسم الله. و سئل أبوعبدالله (علیه‌السلام) عن ذبائح النصاری، فقال: لا بأس بها، فقیل: فإنهم یذکرون علیها المسیح (علیه‌السلام) فقال: إنما أرادوا بالمسیح، الله؛ و نخور از گوشتی که به‌وسیلهٔ کسی ذبح شده که مسلمان نیست، و نخور از گوشتی که توسط یهودی و مسیحی و زرتشتی ذبح شده است، مگر بشنوی که آن‌ها نام خدا را در هنگام ذبح می‌برند، پس اگر نام

خدا را بردند، خوردن آن گوشت اشکالی ندارد... و از امام صادق(ع) دربارهٔ خوردن گوشت‌هایی که توسط مسیحیان ذبح می‌شود، پرسیدند، امام(ع) پاسخ داد: اشکالی ندارد. گفته شد: آنان نام مسیح را هنگام ذبح می‌آورند! و امام پاسخ داد: همانا مقصودشان از نام مسیح، خداوند سبحان است.»

۲. علامهٔ حلّی در کتاب «مختلف الشیعة، ج۸، ص ۲۹۵- ۲۹۶» پس از نقل قول از شیخ صدوق، می‌گوید: «...و قال ابن أبی‌عقیل: و لا بأس بصید الیهود و النصاری و ذبائحهم، و لا یؤکل صید المجوس و ذبائحهم. وقال ابن الجنید: و لو تجنب من أکل ما صنعه أهل الکتاب من ذبائحهم و فی آنیتهم، ... کان أحوط. و هذه العبارة لا تعطی التحریم؛ ابن ابی‌عقیل گفته است: (بهره‌برداری مسلمانان از) صید یهودیان و مسیحیان و ذبایح آنان اشکالی ندارد، ولی صید و ذبایح زرتشتیان خورده نمی‌شود و ابن‌جنید گفته است: اگر از خوردن ذبایح اهل کتاب و آنچه درست می‌کنند (غذا) و ظروف آن‌ها پرهیز گردد... بهتر (مناسب‌تر با احتیاط) است. و این عبارت ابن‌جنید، تحریم را نمی‌رساند.»

ابن ابی‌عقیل و ابن‌جنید، از بزرگان و نیک‌نامان فقه شیعه و از اساتید شیخ مفید بوده‌اند که در سال‌های قبل از ۳۸۱ هجری قمری می‌زیسته‌اند. شیخ مفید نیز استاد شیخ طوسی (شیخ الطائفة الامامیة) و سید مرتضی (علم‌الهدی) بوده است.

۳. مرحوم ملا احمد مقدس‌اردبیلی، در کتاب «مجمع الفائدة و البرهان، ج۱۱، ص۷۹» آورده است: «...فمذهب الصدوق هو موافق للقوانین أو یحمل الأول علی الکراهة للجمع. و لکنه مذهب نادر مخالف لظاهر کثیر من أخبار الطرفین، و مخالف لقاعدة التذکیة المتقدمة فی الجملة، و الاحتیاط، فالعمل به مشکل و إن کان قویا من جهة العلم، فتأمل.»

۴. مرحوم علامه محمدحسن نجفی در کتاب مشهور و معتبر فقهی خود «جواهر الکلام، ج۳۶، ص۸۶ و ۸۷» به نقل از شهید ثانی (در کتاب «مسالک الإفهام») و

کسانی که از او تبعیت کرده‌اند و از مرحوم علامهٔ طباطبائی (صاحب کتاب «ریاض المسائل») با استعجاب و استنکار نقل کرده است که آن‌ها «در پی تقویت قول به اباحهٔ ذبایح اهل کتاب و یا ترجیح قول شیخ صدوق بوده‌اند». (و من الغریب بعد ذلک إطناب ثانی الشهیدین فی المسالک و بعض أتباعه فی تأیید القول بالجواز و اختیاره، و ذکر الجمع بالکراهة و نحوه، و ذکره فیها ما لو وقع من غیره لعد من الخرافات. [و] أغرب من هذا أن الفاضل فی الریاض مع اعتداله و شدة إطنابه فی الانکار علی ثانی الشهیدین فی میله إلی القول بالجواز، مال بعض المیل إلی العمل إلی ما سمعته [فی روایة ثالثة] مقابلة لروایتی الجواز مطلقا و عدمه، و هی [تؤکل ذباحة الذمی إذا سمعت تسمیته، و هی] مع آن‌ها [مطرحة] لم یحک القول بها إلا عن الصدوق...).

۵. بنابر آنچه گذشت، علاوه بر شیخ صدوق (که فقهی نزدیک به اخباریان شیعه دارد) فقهای نامدار و اصولی مسلک شیعه، همچون ابن ابی‌عقیل عمّانی، ابن‌جنید اسکافی، ملاّاحمد مقدّس‌اردبیلی، شهید ثانی، طباطبائی (صاحب ریاض) و... نیز قائل به مباح‌بودن مطلق یا مشروط ذبایح اهل کتاب شده‌اند و یا امکان فتوا دادن به آن را از نظر علمی تقویت کرده و آن را نظریّه‌ای قویّ شمرده‌اند.

آذر ۱۳۸۵، فریمان

تطهیر مخرج بول

۱. باتوجه بـه تصـریح روایـات معتبـره (تهـذیب، ج۱، ص۴۹، ش۸۰ و ج۱، ص۵۱، ش۸۹ و ج۱، ص۲۴، ش۷ و کـافی، ج۳، ص۱۹، ش۱؛ استبصـار، ج۱، ص۴۹، ش۲؛ من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۶۹، ش۱۵۸) نسبت بـه کفایـت خشـک‌کـردن بـول، در تطهیر بدن از آن، معلوم می‌شود که یکی از راه‌های پذیرفته شدهٔ شرعی برای تطهیـر، خشک‌کردن بول (با هر چیزی که پاک باشد، مثـل دسـتمال کاغـذی) اسـت، اگرچـه تطهیر آن با آب (که مفاد روایات معتبرهٔ دیگری است) بهتر اسـت و شـرعاً مسـتحب است.

البته مقدار حداقل آبی که برای تطهیر بـا آب لازم اسـت، بسـیار کمتـر از چیـزی است که در بیان فقهی رایج آمده است و ظاهراً به خاصـیت حـلاّل بـودن آب توجـه شده است. به‌همین‌جهت از مقدار آبی به اندازهٔ دوبرابر مقدار بول باقی‌مانده بر موضع و یا کمتر، سخن به‌میان آمده است (تهذیب، ج۱، ص۳۵، ش۳۲؛ کـافی، ج۳، ص۲۱، ش۸ و ۷؛ ج۳، ص۲۰، ش۴؛ مـن لایحضـره الفقیـه، ج۱، ص۶۹، ش۱۶۰؛ استبصـار، ج۱، ص۴۹، ش۱).

مقتضای جمع بین روایات نیز استحباب تطهیر با آب و کفایت خشک‌کردن بـول، به‌عنوان قدر لازم برای تطهیر است، خصوصاً در جایی کـه دسترسـی بـه آب ممکـن نبوده و یا دشوار باشد.

۲۵ بهمن ۱۳۸۳

وضو

۱. وضو، دستوری عبادی است. یعنی به‌خاطر عبادت، واجب شده است. اگر از فرد خاصی از علما پیروی می‌کنید، باید نظر همان عالم را مورد عمل قرار دهید. درغیراین‌صورت، به‌اطلاع می‌رسانم که دلیل نقلی خاص (آیه یا روایتی) درخصوص تزئین ناخن با لاک یا چیزی که مشابهت کامل با آن داشته باشد، وجود ندارد. مستند علما در این مسئله روایاتی است که در باب مانعیت کفش برای تحقق مسح پا وارد شده است. روایتی از امام‌صادق(ع) می‌گوید: «زینت زنان، چیزی است که رنگ آن آشکار و بوی آن مخفی باشد...» و روایاتی دیگر از بقای رنگ یا باقی‌ماندهٔ برخی از آثار منقوش زینتی در بدن زنانی که غسل واجب را انجام می‌دهند، خبر می‌دهد که امام‌صادق(ع) و امام‌رضا(ع) آن‌ها را مانع صحت غسل نمی‌دانند. باتوجه به وحدت حکم وضو و غسل درخصوص مانعیت مانع، اگر ثابت شود که زینت‌های یادشده در روایات، مماثل لاک ناخن بوده‌اند، می‌توان به عدم‌مانعیت لاک نیز حکم کرد.

۱۰ اسفند ۱۳۸۲، تهران

***

۱. فقها، به‌این‌علت که در وضو یا غسل، نباید مانعی از رسیدن آب به اجزای بدن ایجاد شود و ناخن نیز از اجزای بدن است، به عدم جواز وضو یا غسل، درصورتی‌که با «لاک» تزئین شده باشد، فتوا داده‌اند.

۲. ظاهراً «علک روم» که ماده‌ای شبیه آدامس بوده است، در برخی روایات، آن را مانع غسل واجب ندانسته‌اند. مبتنی بر این روایات می‌توان وضو با لاک ناخن را جایز دانست. ۲۲

فروردین ۱۳۸۳، تهران

نماز

س۱. در جایی که مکان یا زمان مناسب برای خواندن نماز وجود ندارد و شرایط اجتماعی به‌گونه‌ای است که نمی‌توان به اقامهٔ نماز پرداخت (مثل درون هواپیما یا درون دانشگاهی که تمام وقت نماز را به ساعات درسی اختصاص داده‌اند و مکان و زمان لازم را در اختیار افراد قرار نمی‌دهند) آیا می‌توان نماز را به تأخیر انداخت و پس از وقت اعلام شده، قضای آن را به‌جا آورد؟

س۲. آیا در مواردی که گرفتن وضو، غسل و تیمم ممکن نیست، می‌توان بدون آن‌ها به خواندن نماز پرداخت؟

س۳. آیا سخت‌گیری‌های فعلی در احکام فقهی و اصرار بر اقامهٔ نماز با تمامی شرایط و اعلام عدم‌پذیرش آن درصورت فقدان برخی شرایط (که در موارد گوناگونی امکان تأمین آن میسر نیست) سبب دل‌زدگی و ترک نماز ازسوی برخی افراد نمی‌شود؟ آیا بهتر نیست که به‌گونه‌ای اظهارنظر شود که در همهٔ شرایط، نماز خوانده شود و پذیرش نماز کسانی که با اعتقاد قلبی به خدا و به‌خاطر ناممکن‌بودن ایجاد برخی شرایط، نمازی ناقص خوانده‌اند، ممکن شمرده شود؟

پاسخ:

۱. وظیفهٔ اولیهٔ هر مسلمان، تهیهٔ شرایط لازم برای برگزاری کامل نماز است. اگر این شرایط به‌دلایلی ناممکن گردد، وظیفهٔ دیگری جایگزین آن می‌شود که تأمین شرایط، درحد امکان نمازگزار را مطالبه می‌کند. ملاک ممکن و ناممکن، نظر عرف جامعه است. اگر صرف احتمال نباشد و واقعاً امکان برگزاری نماز در مکانی غیرآلوده از دانشگاه یا هواپیما وجود نداشته باشد، باید نماز را به همان صورتی که روی صندلی نشسته است در زمان اعلام شده بخواند. قرائت حمد و سوره که مشکلی ندارد و برای رکوع و سجود، با ایماء و اشاره (مثلاً بستن یا باز کردن پلک چشم) آن‌ها را به‌جا آورد. البته تمامی این وظایف درصورتی‌است که امکان جایگزین برای حضور

در جایی که با این موانع روبرو می‌شویم وجود نداشته باشد. یعنی دانشگاهی برای تحصیل ما نباشد که این موانع را نداشته باشد و یا چاره‌ای جز سفر با هواپیما آن‌هم در وقت نماز نداشته باشیم. بدیهی است که اگر امکان جایگزین وجود داشته باشد، باید از آن طریق اقدام شود.

۲. درمورد نماز، درصورت عدم‌امکان وضو، غسل و تیمم، اختلاف‌نظر علمی وجود دارد که دراین‌صورت چه باید کرد. برخی از فقهای شیعه معتقدند که دراین‌صورت باید نماز را تا زمان تأمین یکی از آن‌ها به تأخیر انداخت. گروهی دیگر معتقدند که باید دراین‌حالت نیز نماز خوانده شود. به‌گمان‌من، نماز را باید در همه حال بخوانیم و احتیاجی به تأخیر و قضاء ندارد.

۳. سخت‌گیری در احکام شرعی، ناشی از غلبهٔ روح احتیاط، بر اظهارنظر فقهای گرامی اسلام است. یعنی دغدغهٔ بیش ازحد مراعات حقوق الهی در موارد گوناگونی منجر به عدم‌مراعات حقوق انسانی شده است، درصورتی‌که از مجموعهٔ متون دینی چنین برمی‌آید که رعایت حقوق انسان، تنها راه تأمین و رعایت حقوق خداوندی است. البته نباید در احکام عبادی (نماز، روزه و حج) و تهیهٔ بستر مناسب برای آن‌ها، سهل‌انگاری و بی‌توجهی صورت گیرد و باید تلاش لازم برای تأمین آن ازسوی انسان صورت گیرد. مطمئناً خدای سبحان، رفتار آدمیان را مبتنی بر نیت‌ها و باورهاشان ارزیابی می‌کند و ارزش هر رفتاری درگرو جهت‌گیری درونی کنشگر آن خواهد بود ولی دقت در انجام دستورات عبادی خدای رحمان، نشانگر نیت پاک آدمی در پذیرش فرمان خدای بزرگ است.

امیدوارم درهمه‌حال، بندهٔ خوب خدای مهربان باشیم و دین و شریعت را آن‌چنان که جذاب و دل‌انگیز بود، دریابیم تا دل در گرو آن نهیم و سعادت دنیا و آخرتمان را تأمین کنیم.

۱۳ دی ۱۳۸۳، تاجیکستان

جهر و اخفات در نماز

چگونه خواندن نمازهای واجب (ازنظر بی‌صدا یا باصدا بودن قرائت؛ جهر و اخفات):

الف. متن قرآن در این زمینه باصراحت می‌گوید: «نه بلند بخوان و نه آهسته، بلکه حدی میان این دو مرتبه را مراعات کن: و لا تجهر بصلاتک و لا تخافت بها، و ابتغ بین ذلک سبیلا.» بنابراین ازنظر قرآن، تمامی نماز را باید در حدی متوسط از نظر صوتی خواند و فرقی بین نمازهای پنج‌گانه دراین‌خصوص وجود ندارد.

ب. در برخی متون روایی معتبر نیز به همین رویکرد قرآنی، فراخوانده شده است (صحیحهٔ علی‌بن‌جعفر).

پ. برخی متون روایی معتبر نیز از عباراتی بهره گرفته‌اند که گمان به عدم‌جواز جهر در نمازهای ظهر و عصر و عدم جواز اخفاء در نمازهای صبح و مغرب و عشاء را برانگیخته‌اند.

ت. برخی روایات نیز تصریح کرده‌اند دو رکعت اول نمازهای خاصی را بلند بخوانید و در بعضی دیگر آهسته.

ث. سید مرتضی و ابن‌جنید اسکافی به استحبابی بودن مضمون روایاتی که دوگانگی را تبلیغ می‌کنند، فتوا داده‌اند و برخی دیگر از فقهای شیعه، ازجمله صاحب مدارک و سبزواری نیز این نظر را تقویت کرده‌اند. البته این نظریه‌ای است که فقهای اهل‌سنت نیز با آن موافق‌اند.

ج) اکثر فقهای شیعه، به لزوم دوگانه خواندن (بلند خواندن دو رکعت اول

نمازهای صبح، مغرب و عشاء، و آهسته خواندن آن‌ها در نمازهای ظهر و عصر، به‌علاوهٔ رکعات سوم و چهارم همهٔ نمازهایی که از آن برخوردارند) فتوا داده‌اند و دلیل عمدهٔ انتخاب و گزینش روایات موافق با این نظریه را، لزوم مخالفت با رأی اهل‌سنت و حمل بر تقیه کردن سایر روایات، قرار داده‌اند.

چ. به‌گمان‌من، ترجیح با مضمون آیهٔ قرآن و روایات موافق با آن است. یعنی همهٔ نمازها و همهٔ رکعات آن‌ها را با صدایی آرام و متوسط باید خواند (نه بلند و نه کوتاه). البته اگر شرایط خارج از نماز، به‌گونه‌ای باشد که باید به یکی از دو صورت (جهر یا اخفات) خوانده شود، طبیعتاً باید مطابق مصلحت، عمل گردد (مثل احتمال عقلایی درخصوص مزاحمت برای دیگران که لزوم اخفات را پدید آورد و یا برای همراهی با افراد ناتوان از ادای صحیح کلمات، که لزوم جهر را فراهم کند).

صحیحهٔ زرارةبن‌أعین، که عمدهٔ استناد اکثریت فقهای شیعه به آن است، می‌تواند بر مواردی حمل شود که خارجاً، مصلحت ملزمه‌ای پدیدار شده است که لزوماً باید به یکی از دو صورت خوانده شود، که دراین‌صورت، منافاتی بین پذیرش آن با نظریهٔ موافق قرآن نیست.

در غیراین‌صورت، روایات مخالف نظریهٔ قرآن (به‌خاطر مخالفت صریح با پیشنهاد آیه و عنوان «و ابتغ بین ذلک سبیلا» که حد وسط بین بلندی و کوتاهی صدا را طلب می‌کند) به‌خاطر مخالفتشان با قرآن، از اعتبار ساقط شده و نباید موردتوجه و عمل قرار گیرند، چرا که معتبر دانستن آن‌ها، مخالف مبنای پذیرفته شدهٔ اصولیین است.

۳۰ مهر ۱۳۸۴، مشهد

زمان برگزاری نمازهای پنج‌گانه

درمورد اوقات نمازهای واجب یومیه و رویکرد فقهای شیعه:

۱. براساس روایات معتبره، جز در مواردی معدود، پیامبر گرامی اسلام(ص) نمازهای پنج‌گانه را در پنج نوبت مجزا اقامه می‌کرد. ائمهٔ هدی(ع) نیز به همین سنت رسول‌الله(ص)، عمل می‌کردند.

هیچ روایت معتبر شیعی، خلاف این مطلب را گزارش نکرده است. این شیوهٔ برگزاری نماز، تا پایان عصر حضور ائمهٔ شیعه، ازسوی اصحاب آنان مراعات می‌شد.

۲. دربرابر کسانی که جمع بین دو نماز ظهر و عصر یا مغرب و عشاء را مطلقاً جایز نمی‌دانستند و قائل به بطلان نماز آنانی بودند که نمازهای یادشده را با هم می‌خواندند، روایات معتبره‌ای در متون روایی معتبر اهل‌سنت و از ائمهٔ هدی(ع) نقل شده است که جواز جمع بین نمازهای یادشده را یادآوری می‌کنند.

البته عمدهٔ این روایات، مربوط به نماز در سفر یا در روز جمعه یا به‌هنگام اضطرار است، ولی در متون روایی شیعه، انواع مختلفی از روایات وجود دارند که فقهای شیعه، مبتنی بر آن‌ها به جواز مطلق، فتوا داده‌اند.

روایات معتبره‌ای وجود دارند که پیامبر خدا(ص) این کار را انجام داده است و در ادامه، عبارت «من غیر علة» به‌کار رفته است. برداشت فقهای شیعه از این عبارت، این بوده است که بدون علت مشخص و اضطرار، این کار صورت پذیرفته است.

هرچند احتمال دارد که مقصود این باشد که بدون بیماری به این کار اقدام کرده

است. اگر مقصود از «علة» در این عبارت، بیماری باشد، نمی‌توان از آن جواز مطلق جمع بین نمازها را برداشت کرد. البته اگر مقصود «علت» به‌مفهوم علت و معلول باشد (که ظاهراً برداشت رایج همین است) می‌توان جواز مطلق را برداشت کرد.

هرچند این برداشت، باتوجه به معنی و مفهوم حقیقی علت، باطل است، چرا که هیچ کار حکیمان بدون علت نیست. نهایتاً می‌توان چنین برداشت کرد که علت آشکاری از نوع اضطرار و بیماری و سفر، وجود نداشته است.

دسته‌ای دیگر از روایات، با عبارت هر دو وقت داخل شده است صریحاً درمورد وقت نمازهای ظهر و عصر و یا مغرب و عشاء اظهارنظر کرده‌اند. این روایات نیز معتبره‌اند و فقهای شیعه براساس آن‌ها به جواز مطلق، فتوا داده‌اند.

۳. به‌گمان‌من، وجه جمع بین روایات یادشده عدم بطلان جمع بین نمازهای یومیه در شرایط اضطراری و در برخی حالات خاص (شبه اضطراری) است.

مقصود از حالت شبه اضطراری، شرایطی است که همچون خستگی روحی یا جسمی، امکان عدم حضورقلب، احتمال فوت وقت نماز، احتمال ازدست‌رفتن فرصت نسبت به امور موردنیاز آدمی ازنظر جسمی یا روحی و امثال این‌ها است. بنابراین، در شرایط عادی، جمع بین نمازهای یومیه مطلوب شریعت محمدی(ص) نیست و اصطلاحاً مکروه است و اگر نشانگر استخفاف نماز باشد، جایز نیست.

۴. تردیدی در استحباب مؤکد خواندن نمازهای پنج‌گانه در پنج‌وقت، بین فقهای شیعه وجود ندارد. اگر این کار عملی نمی‌شود، ناشی از توهماتی است که برای آنان و پیروان ایشان پدید آمده است که اساساً هیچ ریشۀ علمی و فقهی ندارد بلکه مربوط به گرایش‌های فرهنگی‌اجتماعی است البته در پدید آمدن فرهنگ یادشده، فقهای شیعه نیز نقش داشته و دارند.

۵. تاریخ دقیق شروع این رویکرد اجتماعی، خصوصاً در نمازهای جماعت شیعه

(که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای جز تفرقه بین شیعه و سنی و تمایز آشکار آنان در مقام عمل، نداشته و ندارد) روشن نیست ولی دلایل اطمینان‌آوری وجود دارد که این رویکرد، در عصر حضور ائمهٔ هدی(ع) بین شیعیان رواج نداشته و بعدها پدیدار شده است.

۶. در بین علمای معاصر شیعه، افرادی بوده‌اند که نمازهای یادشده را همچون علمای اهل‌سنت، در پنج‌وقت اقامه کرده‌اند. مثلاً در مسجد امام حسن‌عسکری(ع) در قم، تا همین سال‌های اخیر، مرحوم فیض به‌این‌روش اقامهٔ جماعت می‌کرد و مورد احترام و استقبال مردم هم قرار گرفته بود.

بهانه‌جویی‌هایی که درمورد عدم‌استقبال مردم و احساس مزاحمت دیده می‌شود، با رویکرد سایر مسلمانان در مجامع اهل‌سنت (که اکثریت ۹۰ درصدی مسلمانان را تشکیل می‌دهند) و استقبال آنان، نقض می‌شود.

۷. باتوجه به انگیزهٔ سیاسی تفرقه و حرمت اکیدهٔ آن (به نص قرآن) و وجوب و لزوم وحدت براساس آیهٔ کریمهٔ «و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا»، اقامهٔ جماعت به‌شیوه‌ای که اهل‌سنت به آن می‌پردازند، عقلاً لازم است.

اما درمورد نمازهای فردی، بدون آنکه به رویکرد تحریم و بطلان باهم خواندن نماز دچار شویم، ضرورت دارد که همهٔ ما نمازهای فردی خود را نیز در پنج‌وقت اقامه کنیم تا اندک‌اندک به وضعیت طبیعی آن (که در عصر حضور ائمهٔ هدی(ع) دیده می‌شد) برگردیم.

۱ آذر ۱۳۸۴، مشهد

شب قدر

۱. شب قدر به‌معنی شبی است که قدر و منزلت عمل صالح در آن، ازسوی خدای رحمان، افزون از دیگر اوقات و فرصت‌ها، ارزیابی می‌شود. اخلاص آدمی در توجه به این رحمت خاص خداوندی، از یک‌سو، و نامشخص بودن آن (که علی‌القاعده منجر به استمرار توجه خالصانه به خدا می‌شود) ازسوی دیگر، می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در تهذیب‌نفس آدمی داشته و جنبه‌های مثبت اخلاقی و رفتاری را تقویت کند. گرچه شکل و محتوای اظهارات و رفتارهای رایج (خصوصاً در مجامع تبلیغ‌شده از سوی رادیو و تلویزیون و موارد الگوپذیرفته از آنها) نشان می‌دهد که متأسفانه چندان به این نسبت‌ها و مناسبت‌ها توجه نمی‌شود. ولی درهرصورت، این فرصتی طلایی برای صلاح و فلاح آدمی است، که امیدوارم همهٔ ما از آن بهره‌مند شویم.

۲. به‌گمان‌من، بررسی مجموعهٔ اظهارات و ادلهٔ وارده درمورد تعیین شب قدر، دههٔ آخر ماه رمضان (خصوصاً شب‌های فرد آن) را محتمل‌تر از سایر اوقات معرفی می‌کند. شاید به‌همین‌دلیل، زهرای مرضیه در تمامی شب‌های دههٔ آخر، همهٔ اهل منزل خویش را بیدار می‌کرد تا شب را به‌عبادت سپری کنند و مواظب بود که کسی در خواب نماند. گمان می‌کنم که قَسَم خداوندی به «لیال عشر» در سورهٔ فجر نیز اشاره به همین زمان داشته باشد.

۳. بهترین عبادت در چنین اوقاتی (همچون تمامی موارد دیگر) تفکر دربارهٔ حقایق زندگی‌ساز برای بشر است و البته توجه به برترین حقیقت هستی، یعنی ذات مقدس خدای رحمان و سخنان او در قالب قرآن و کلام پیامبر، مصداقی از آن است.

همچنان‌که بیانات امیرمؤمنان علی(ع) و ائمهٔ هدی(ع) به‌عنوان مفسران قرآن و مبلغان کلام خدا و پیامبر، نیز شایستهٔ توجه است. درهرصورت، طبق صریح روایات، مذاکرات و مباحثات علمی (با همهٔ گستردگی آن‌ها) مطلوب‌ترین عمل در شب‌های قدر شمرده شده است.

۲۵ مهر ۱۳۸۵، فریمان

خمس

باتوجه به مفاد اخبار تحلیل خمس در «مناکح، متاجر و مساکن» چند نکته را مبتنی بر برداشت شخصی خود از مبحث خمس به‌اطلاع می‌رسانم:

۱. تمامی هزینه‌هایی که فرد مکلف برای ازدواج خود هزینه می‌کند (در حد متعارف و متوسط جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند) و اگر ازدواج کرده و فرزندانی دارد، تمامی هزینه‌های مصرفی و یا اموالی که برای ازدواج و تشکیل زندگی متوسط فرزندان خود عرفاً باید تهیه کند (اعم از دختر یا پسر) از تعلق خمس، خارج خواهد بود.

۲. سرمایهٔ لازم برای کار و شغلی که در پیش می‌گیرد تا هزینهٔ زندگی خود و افراد تحت‌تکفل خود را به‌صورت مستمر تأمین کند، مشمول پرداخت خمس نمی‌گردد. هزینه‌هایی که برای مقدمات اشتغال دائمی خود لازم دارد (مثل هزینه‌های تحصیل و آموزش‌های لازم و مربوط به شغل موردنظر) نیز مشمول پرداخت خمس نمی‌گردد. تأمین هزینه‌های لازم برای تحصیلات و آموزش‌های ضروری افراد تحت‌تکفل، نیز مشمول پرداخت خمس نمی‌گردد.

۳. تمامی هزینه‌هایی که برای تأمین مسکن موردنیاز خود و افراد تحت‌تکفل خویش لازم دارد، مشمول پرداخت خمس نمی‌گردد. فروش مسکن قبلی برای توسعه و تبدیل آن به مسکن جدید موردنیاز (در حدّ ضرورت‌های زندگی متعارف و متوسط) تغییری در حکم یادشده نمی‌دهد و همچنان از پرداخت خمس، معاف خواهد بود.

۴. کسی که درآمدی مازاد بر این هزینه‌ها را دارد، فردی برخوردار است که از باب وجوب انفاق باید یک‌پنجم (خمس) مازاد را بپردازد.

درمیان کسانی که استحقاق دریافت انفاق را دارند، اولویت با خویشاوندان نیازمند شخص پرداخت‌کننده است. اگر نیازمند دارای اولویتی درمیان خویشاوندان خود نیافت، به سایر نیازمندان محل سکونت‌اش بپردازد، مگر آنکه فرد یا افراد نیازمندتری را در محیط‌های دوردست، بشناسد یا به او معرفی کنند.

۵. اصل انفاق باید «فی‌سبیل‌الله: در راه خدا» باشد. (و أنفقوا فی‌سبیل‌الله. بقره، ۱۹۵) یعنی در هر موردی که اطمینان به رضای خداوندی وجود داشته باشد، صرف درآمدهای ناشی از خمس، پذیرفته خواهد بود. بنابراین، در تمامی مواردی که به تحقق امری واجب یا مستحب می‌انجامد، با حفظ اولویت‌های منطقی، مصرف خمس بلامانع خواهد بود.

برای مثال، در زمان پیامبر گرامی اسلام، هزینه‌های دفاعی جامعهٔ اسلامی آن‌روز، نیز یکی از مصادیق برجسته و دارای اولویت فی‌سبیل‌الله بود. حتی برخی از فقهای اهل‌سنت، عنوان فی‌سبیل‌الله را منحصر در مصداق دفاع و جهاد می‌دانسته و می‌دانند.

۶. تمرکز در مدیریت هزینه‌ها و درآمدها، ظاهراً نتایج مطلوب‌تری درپی دارد و از منت‌گذاری و تحقیر دریافت‌کنندگان انفاق توسط مؤدیان، پیشگیری می‌کند (لا تبطلوا صدقاتکم بالمنّ و الأذی، بقره، ۲۶۴). این تمرکز، می‌تواند کاملاً مدبرانه و مبتنی بر خواست و رضایت مؤدیان خمس در هر منطقه‌ای، به‌صورت نهادی مدنی، شکل گیرد تا منجر به اقتدار غیرقابل‌کنترل مدیر یا مدیران آن نشود، و ضمناً از افراط و تفریط‌های ناشی از بی‌برنامگی پیشگیری شود.

هم‌جنس‌گرایی

۱. مسئلهٔ گرایش طبیعیِ درصد اندکی از آدمیان به هم‌جنس که برخی از روان‌شناسان از آن به‌عنوان واقعیتی غیرقابل‌انکار یاد می‌کنند، پیش از آنکه به اظهارنظر شرعی متشرعان محتاج باشد، به اطلاع‌رسانی بیشتر درخصوص فیزیولوژی این رفتار، احتیاج دارد. این اطلاع‌رسانی باید فارغ از داوری مثبت یا منفی مذهبی و اجتماعی و صرفاً از نظر کارشناسی علمی در دو مجمع علمی روان‌شناسی و روان‌پزشکی مورد ارزیابی دقیق قرار گیرد و نتایج آن در اختیار مجتهدان و فقیهان قرار گیرد.

البته لازم است به نظریات روان‌شناسان مختلف در این مسئله رجوع شود تا اگر اجماع یا اختلاف‌نظری پدید آمد، همه از آن و استدلال علمی آن باخبر شوند. قطعاً درصورت رسیدن به اجماع علمی، نتایج آن برای همه مسئولیت‌آور خواهد بود و بر مجتهدان است که مبتنی بر آن نتایج، به تبیین حکم شرعی مسئله اقدام کنند.

۲. باتوجه به روند طبیعی نیاز جنسی بشر، که گرایش عمومی به جنس مخالف است، تردیدی نیست که گرایش به هم‌جنس، امری غیرطبیعی است. اگر ثابت شود که معدودی از افراد، طبیعتی متفاوت دارند، علی‌القاعده باید آن را نوعی بیماری جسمی و جنسی ارزیابی کرد که چارهٔ آن نیز درمان است.

بنابراین باید جوامع علمی درپی درمان فیزیکی این‌گونه افراد برآیند و آن‌را همچون انواع بیماری‌های طبیعی و ژنتیکی یا اکتسابی بدانند که بدون هیچ‌گونه تحقیر

یا توهینی، یا اقدام به تغییر جنسیت این افراد کنند و یا نیاز بـه هـم‌جـنس را در آنـان منـتفی کرده و گرایش به جنس مخالف را در ایشان تقویت کنند.

طبیعی است که حساب این موارد را باید از تنوع‌طلبی‌هـای جنسـی و رفتارهـای غیرطبیعـی و ضـداخلاقی شـهوت‌رانـان و کسـانی کـه از روی اختیـار بـه ایـن‌سـو گرویده‌اند، جدا کرد و همه را یکسان نباید پنداشت.

گرچه با کمال تأسف، جهـت‌گیـری برخـی مجـامع غیرعلمـی غربـی، مبتنـی بـر یکسان‌پنداری این دو مقوله و یا دفاع از هم‌جنس‌گرایی اختیاری است.

تردیدی نیست که سرشت بشر همچون سایر موجودات، مبتنی بـر اعمـال غریـزهٔ جنسی بـرای تولیـد نسـل اسـت و اگـر میـل و اشـتهای جنسـی در وجـود او قـرار نمی‌گرفت، امکان تداوم نسل از بین می‌رفت. این تمایل، با جهـت‌گیـری گـرایش بـه جنس‌مخالف در وجود وی قرار گرفته است.

گرچه این اشتها بسی فراوان‌تر از تـأمین نیـاز اصـلی اسـت و لـذت جنسـی نیـز به‌عنوان مطلوبی مستقل موردتوجه بشر قرار گرفته است، ولی باتوجه بـه تـأمین ایـن نیاز از طریق کاملاً طبیعی گرایش به جـنس‌مخـالف، هرگونـه تمایـل بـه هـم‌جـنس، گرایشی برخلاف طبیعت وعلت غائی اشتهای جنسی است. بنابراین اصل اولی عقلـی نیز در این مقوله، عدم‌تأیید رویکرد هم‌جنس‌گرایانه است.

۳ در متون روایی شیعه، روایاتی وجود دارند که از وجود چنـین بیمـاری‌ای خبـر می‌دهند. لازمهٔ این متون، پذیـرش طبیعت متفاوت این افـراد اسـت کـه نـه‌تنهـا آن‌را پذیرفته است، بلکه باتوجه به دانش پزشکی آن روزگـاران، روش‌هـایی بـرای درمـان آنان نیز در این اخبار، پیشنهاد شده است. البته در یکی از این روایـات، توصـیه شـده است که این سخن را به آنان نگویید، چرا که ممکن است سبب سوءاستفاده شود.

ظاهراً، همین توصیه باعث سکوت فقهاء و دانشمندان شـیعه در ایـن مـورد شـده

است، ولی اکنون که مدعای برخی دانشمندان مبتنی بر طبیعت متفاوت، عرضه شده و در مجامع مختلف بر آن تأکید می‌شود، انکار این واقعیت (که از قرن‌ها پیش در برخی کتب اربعهٔ شیعه نوشته و منتشر شده است و فقط محتاج دانش عربی و مراجعهٔ پژوهشگران بوده است و می‌تواند به نفع اندیشهٔ دینی باشد و حتی می‌تواند راه حل عقلانی و علمی برای رفع این بیماری ارائه کند) توجیهی ندارد.

لازم به تذکر است که این متون در کتاب کافی (ج۵، ص ۵۴۹ تا ۵۵۱، روایات شمارهٔ ۲، ۳، ۶، ۷، ۸ و ۱۰) که مربوط به قرن چهارم هجری قمری است و کتاب تهذیب (ج ۱۰، ص۵۲، ش ۴) که در دهه‌های آعازین قرن پنجم نگاشته شده، آمده است و پس از آن در مجامع روایی بزرگی مثل «وسایل‌الشیعه» به نقل از کتاب‌های یادشده، چاپ و منتشر شده است.

۴. اگر ثابت شود که چنین واقعیتی وجود دارد، عدالت خداوندی اقتضا می‌کند که تا قبل از مداوای این بیماری، حکم به «مالایطاق» نکند، ولی کیست که توان و طاقت آدمی در «صبوری ورزیدن» بر امیال جنسی را بتواند انکار کند. البته نمی‌توان از لزوم صبوری‌ورزیدن تا آخر عمر و محرومیت مطلق این افراد دفاع کرد و لازم است که راه‌هایی برای درمان فوری آنان از بودجه‌های عمومی (بیت‌المال) درنظر گرفته شود.

در جوامع غیرمسئولی که به این مهم توجهی از طرف مسئولان نمی‌شود، اگر امکانات فردی بیماران جواب‌گوی درمان موردنظر نباشد، راه‌هایی برای برآوردن نیاز طبیعی آنان باید پیشنهاد شود که در بدترین شرایط (شرایط اضطراری) می‌توان از برخی راهها که در حالات طبیعی شرعاً یا اخلاقاً مجاز نیستند (مثل خودارضایی) بهره گیرند و حتی‌المقدور از همجنس‌گرایی پرهیز کنند. این امر به‌منزلهٔ ترجیح و انتخاب گزینهٔ بد دربرابر گزینهٔ بدتر است که مقتضای عقل و موردتوصیهٔ شریعت اسلامی است.

۵. اطمینان دارم که اگر کارشناسان علوم دینی تصمیم به بازخوانی متون شریعت اسلامی بگیرند و خصوصاً نسبت به روایاتی که به‌خاطر ناهمگونی با فرهنگ زمان‌های گذشته، ازسوی پیشینیان مورد بی‌توجهی یا روی‌گردانی قرار گرفته، توجه بیشتری اعمال کنند، بسیاری از مشکلات امروز جوامع مذهبی (که به تعارض با عقلانیت بشر امروز و نتایج بررسی‌های مجامع علمی منجر شده است) مرتفع خواهد شد و تعارضی بین زندگی مؤمنانه و التزام به مبانی علمی و عقلانی بشری پدیدار نخواهد شد، ضمن آنکه التزام به مبانی شریعت اسلامی (که شریعتی عقلانی است) هیچ‌گونه آسیبی نخواهد دید.

با آرزوی سلامتی و شادکامی برای شما و همهٔ انسان‌هایی که دل در گرو علم و اخلاق نهاده و به راه‌گشایی عقلانیت مبتنی بر علم و اخلاق، ایمان دارند.

۲ دی ۱۳۸۳، تاجیکستان

پرسش‌های قرآنی، کلامی‌سیاسی

آغاز سخن ز رحمت توست ای مهر یگانه، ای خداونـد
نامـی کـه تمـام آفـریـنـش در هستی خـود از آن بپایند
رحمت چوکلید کردگار است بـا آن در بستـه مـی‌گشاینـد

۲۰ شهریور ۸۳

دربارهٔ احکام اجتماعی‌سیاسی

س۱. آیا دین هدف دنیایی دارد؟ اگر آری، آن هدف چیست؟ آیا تعقیب آن هدف، اختصاص به دین دارد؟ اگر نه، چرا باید آن هدف دنیایی را دینی تلقی کرد و نه هدف عمومی بشری؟

در قرآن کریم آمده است: «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب والمیزان، لیقوم الناس بالقسط» یعنی هدف نهایی از آمدن پیامبران، قیام مردم برای برپایی عدالت بوده است. بنابراین هدف دنیایی دین، عدالت است.

این هدف اختصاص به دین ندارد، بلکه عُقلا نیز درپی آن هستند و این هدف عمومی بشری نیز هست.

ولی ایجاد انگیزهٔ الهی، در کنار انگیزهٔ بشری، سبب تأکید و تأیید بیشتر گردیده و درصورت عدم‌تأثیر انگیزهٔ بشری، انگیزهٔ الهی می‌تواند مؤثر واقع گردد. ضمناً در هیچ متنی از متون دینی یا عقلی اثبات نشده است که دین باید پیامی مغایر با پیام عقل داشته باشد. بنابراین دین به همان چیزی فرا می‌خواند که عقل درپی تحقق‌بخشیدن به آن است.

س۲. آیا در هر جامعه‌ای می‌توان دیندار بود و مؤمنانه زندگی کرد؟ در چه جوامعی زیستن مؤمنانه غیرممکن است؟ ویژگی‌های این جوامع کدام‌اند؟

تنها در جوامعی که گرفتار جهل مفرط بوده و رفتار شهروندانش مبتنی بر ظلم و ستم به یکدیگر باشد و حکومت نیز مانع این‌گونه رفتارها نباشد یا خود به این پدیده دامن بزند، امکان زندگی مؤمنانه وجود نخواهد داشت (ربنا أخرجنا من هذه القریة

الظالم اهلها) و باید از آن هجرت کرد. در همین جوامع نیز درحال‌ضرورت مـی‌تـوان به‌سر برد، ولی باید (دراین‌صورت) به حداقل حضور و بهره‌مندی اکتفا شود.

اگر جامعه‌ای باشد که به‌حسب ظاهر مسلمان به‌شمار نمی‌آیند، ولـی آزادی عمـل در آن وجود داشته و حقوق انسانی محترم شمرده می‌شود، زندگی در چنـین جـایی، عقلاً و شرعاً مجاز است.

س۳. آیا در متون دینی، آرمان‌شهر (جامعهٔ آرمانی)تعریف شده اسـت؟ خصوصـیات آن را چگونه می‌توان فهرست کرد؟

آرمان و هدف دنیایی دین خدا و شریعت محمدی(ص)، عدالت است. از آنجا که عدالتِ مطلق برای بشرِ عادی ممکن نیست، عدالت نسبی مطلوب خواهد بود. هرچه نسبت عدالت در جامعه بیشتر باشد به نسخهٔ آرمانی دین نزدیک‌تر خواهد بود.

بنابراین، شهر آرمانیِ دین، جایی است که عدالت در بالاترین حدّ ممکـن پدیـدار گردد. روشن است که رسیدن بشر به تمامی حقوق اساسی و برابری در بهره‌گیـری از تمامی استعدادهای انسانی و خصوصاً حقّ گزینش آزاد در تمامی زمینه‌هـای زنـدگی معقول و منطقی، بخش مهمی از عدالت را تشکیل می‌دهد.

رعایـت اخـلاق پسـندیده، ایجـاد امنیـت بـرای تمـامی شـهروندان، همزیسـتی مسالمت‌آمیز با تمامی بشر، پرهیز از نزاع و درگیـری و تـلاش جـدی بـرای صـلح و ممنوع‌دانستن تهاجم (لاتدعون إلی مبارزة.... فإن الداعی بـاغ) و تـلاش بـرای رفـاه و آبادانی، عمده‌ترین راهکارها برای رسیدن به آرمان‌ها معرفی شده است.

س۴. آیا دین‌داران، از نظر شرعی موظف به اقدام برای ساختن آرمـان‌شـهر هسـتند؟ روش اقدام برای ایجاد آن، در منابع دینی چیست؟

تنها درصورتی‌که اکثریت یک جامعه، خواستار حرکت در مسیر آرمان‌هـای دینـی

باشند، نیروهای توانمند آن جامعه موظف به اقدامات لازم برای تحقق آرمان‌ها خواهند بود. البته باید پیش از رسیدن چنین موقعیتی، برنامه لازم برای رسیدن به اهداف موردنظر آماده و به مردم ارائه شود، تا سوءاستفاده‌ای پدید نیاید و عدم‌آگاهی مردم، سبب زیان و خسارت به ایشان نگردد. (لولا حضورالحاضر و...).

این کار باید براساس قراردادی اجتماعی بین مردم و حاکمان باشد، چرا که حکومت از مقولهٔ عهد و پیمان است و دوطرف این عهد و پیمان، حاکمان و مردم‌اند، که در قالب وکیل و موَکل یا نایب و منوب‌عنه، براساس قراردادی روشن، صاحب حقوق و مسئولیت‌هایی می‌شوند.

مثلاً پیمانی در قالب قانون اساسی، به تصویب مردم می‌رسد و حق بازنگری در قانون و تغییر تمامی اجزاء حاکمیت در مقاطع زمانی مشخص، برای مردم به‌رسمیت شناخته می‌شود. از آن پس، قانون را داور تمامی ادعاهای طرفین قرار می‌دهند و حقوق و مسئولیت‌ها را مشخص می‌کنند. هرگونه تخلف از قانون جرم شمرده می‌شود و برخی جرائم، منجر به سلب‌مسئولیت و یا کیفرهای خاصی می‌شود.

س۵. در منابع و متون دینی، برای کل حرکت جامعه، هدف تعیین شده است یا برای تک‌تک رفتارهای اجتماعی؟ آیا موجودی مستقل از افراد به‌نام جامعه، به‌رسمیت شناخته شده است؟

اسلام، جامعه را موجودی کاملاً مستقل از افراد نمی‌داند ولی برای آن (به‌خاطر اهمیت حقوق عمومی انسان‌ها و تحقق تعارض در مقام عمل) ارزش و اعتباری بیش از یک فرد قائل شده است. درحقیقت سخن از ترجیح حقوق متعدد بر حق منفرد است. پس در حوزهٔ حقوق انسان‌ها نیز سخن از ترجیح حق جامعهٔ انسانی بر حق افراد خاص به‌میان می‌آید.

امیرمؤمنان(ع) در نامه‌اش به مالک‌اشتر، می‌فرماید: «ترجیح منافع عمومی به‌قیمت

نارضایتی عده‌ای خاص، امری بخشودنی است، ولی نارضایتی عمومی به‌قیمت رضایت عده‌ای خاص، امری نابخشودنی و ناپسند است (فإن سخط العامة یجحف برضی الخاصة، و إن سخط الخاصة یغتفر مع رضی العامة).»

البته در برخی موارد، گونه‌ای از استقلال را برای جامعه پذیرفته است. مثلاً برای جامعه نیز، از عمر و مهلتی سخن به‌میان می‌آورد که غیر از عمر طبیعی افراد آن جامعه است (لکل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون).

اما اهداف کلی جامعه، در رفتارهای اجتماعی او نیز باید بروز و ظهور یابد. رفتارهای اجتماعی باید تابع مصالح جامعه باشد و منافع او را تأمین کند. هزینه‌ها باید برای منافع باشد و دراین‌خصوص باید از عقل جمعی و علم و دانش بشری کاملاً بهره گرفته شود و مبتنی بر دانش و تجارب مثبت بشری اقدام گردد.

س۶. سنن اجتماعی در متون دینی، به چه معنا به‌کار گرفته شده است؟ آیا می‌توان همچون سنن لا یتغیّر الهی در خلقت، به سنن اجتماعی قائل شد؟ آیا فهرستی از این سنن، می‌توان ارائه کرد؟ این سنن، چگونه در خدمت اصلاح اجتماعی قرار می‌گیرند؟

در متون دینی سخن از اخلاق اجتماعی است. سنت‌ها و ارزش‌های انسانی (اخلاقی)، دوگونه‌اند: ارزش‌های ثابت و ذاتی، و ارزش‌های متغیر و عرضی. آنچه مربوط به فطرت بشری است و ریشه در ذات انسان دارد (مثل کمال‌گرایی، محبت و نفرت، خودخواهی و غیرخواهی) ثابت است و آنچه غیر از آن است (گاه هست و گاه نیست و گاه مطلوب است و گاه نامطلوب) متحول و متغیر خواهد بود.

دستورالعمل‌های شرعی، به مطلوباتی چون مسئولیت اجتماعی، لزوم هم‌بستگی اجتماعی، نظم، تلاش و کوشش، علم و دانش، همزیستی مسالمت‌آمیز، عدالت و آزادی، مدارا، مروّت، تسامح و تغافل، عفو و گذشت، صبر و بردباری، شجاعت و استقامت، امنیّت، و امثال این‌ها، فرامی‌خواند.

طبیعی است که هرگونه اصلاحی، به‌معنی تلاش برای دستیابی به مطلوبات بیشتر و درجهت تحقق مطلوبات یادشده خواهد بود. به‌همین‌جهت راهکارهای منطقی برای دستیابی به اهداف اجتماعی و بهره‌گیری از تجارب بشری، مؤکداً توصیه شده است.

س۷. آیا می‌توان میان روابط اجتماعی قابل‌قبول (مشروع) و روابط اجتماعی آرمانی (مطلوب) در متون دینی، تفاوت قائل شد؟ چگونه؟ معیار جداسازی چیست؟

همیشه بین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب فاصلهٔ پرناشدنی وجود دارد. چرا که امکان دستیابی به نسخهٔ مطلوب، تنها به‌صورت نسبی فراهم می‌گردد. رسیدن به مطلوب، وابسته به میزان دانش و تجربهٔ بشری است و آدمی هرروز بر دانش و تجربهٔ خویش می‌افزاید. به‌عبارت‌دیگر، مطلوبات آدمی ثابت نمی‌ماند، بلکه با ارتقای سطح دانش، سطح مطلوبات بشر نیز ارتقا می‌یابد.

در متون دینی، حداقل‌ها را در قالب واجب و حرام بیان کرده‌اند و حداکثرها را در قالب مستحبات و مکروهات و یا راهکارهای اخلاقی معرفی کرده‌اند (که البته پایانی در آن متصور نیست).

آنچه لازم شمرده می‌شود، به‌عنوان کف مطلوبات دیده شده به‌صورت قانون درمی‌آید و از آن تخطی نمی‌گردد (روابط مشروع) و آنچه بیش از آن باشد (روابط مطلوب) مستلزم فرهنگ‌سازی است و در محدودهٔ حقوق شهروندان خواهد بود. الزامی و قانونی‌کردن این بخش، مطلوب نیست، ولی اقدامات فرهنگی برای تشویق افراد جامعه دراین‌خصوص، مطلوب است.

س۸. آیا می‌توان تمایزی بین مکتب اجتماعی و احکام اجتماعی قائل شد؟ نسبت این‌ها با یکدیگر چگونه است؟

اگر تصور شود که می‌توان احکام شرعی را مجموعه‌ای ناهماهنگ دانست،

تفکیک بین مکتب و احکام اجتماعی، ممکن خواهد بود. ولی اساساً اعتقاد به ناهماهنگی احکام، اعتراف به عدم‌کارایی آن در حوزهٔ اجتماعی است. (با کمال تأسف، فقه رایج، مبتنی بر همین تصور است).

گمان می‌کنم، احکام اسلام، مجموعه‌ای هماهنگ با فطرت بشری است و حوزهٔ تشریع آن تابعی از حوزهٔ تکوین است. به‌همین‌جهت باید فقه را تابع اصول اعتقادی (مباحث کلامی) و سپس ارزش‌های اخلاقی قرار داد، تا آن‌ها بگویند که در مقام ترجیح، کدام حکم فقهی، پذیرفتنی است و کدام‌یک مردود است. بنابراین احتیاجی به چنین تفکیکی نیست، چرا که از آغاز، به مصالح عمومی و اجتماعی بشر توجه جدی خواهد داشت.

س۹. آیا می‌توان، با قائل شدن به مصالح خفیه و اخروی، به استخراج احکام اجتماعی اسلام اقدام کرد؟ چگونه؟

احکام اجتماعی اسلام، اولاً؛ تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند، یعنی آنچه حقیقتاً مطلوب بشر است را مجاز دانسته و آنچه نامطلوب است را ممنوع کرده است. ثانیاً؛ احکامی امضایی‌اند، یعنی میزان دانش و تحمل بشر را در هر عصر و زمانی درنظر گرفته و می‌گیرد. به‌همین‌جهت احکامی بالقوه متغیرند.

به‌عبارت‌دیگر، اگر معلوم گردد که مصادیق بیان‌شده در شریعت، امروزه موردپذیرش علم و تجربهٔ عقلای بشر نیست و عادلانه شمرده نمی‌شود (هرچند در زمان نزول وحی و حضور پیامبر و بیان‌کنندگان دین با علم و دانش آن‌روز مطابقت داشته و عادلانه بوده است)، می‌توان با دو ملاک عقلانیت و عادلانه‌بودن، مصادیق جدیدی را (که منطبق بر احکام کلی «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان» و «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» و... باشند) مشروع دانست و آن را مورد امضای شارع شمرد.

بنابراین، مصالح احکام، به هر مقداری که ازسوی عقلای زمان درک شوند، قابلیت اجرا پیدا می‌کنند و آنچه غیرقابل‌درک است، قابلیت اجرا ندارد. تا درهرزمانی که امکان درک آن پدید آمد، به صحنهٔ اجرا باز گردد.

س۱۰. آیا مدل خاصی از حکومت، توصیه شده، یا اختیار آن به مردم واگذار شده است؟

در مسائل حکومتی، شریعت محمدی(ص)، صرفاً به چند توصیهٔ جدی بسنده کرده است: عدالت، نظم، مشورت، پرهیز جدی از استبداد، پرهیز از ستمگری و ستم‌پذیری، پایبندی به قراردادها و عهد و پیمان‌ها، و رعایت حقوق دوجانبهٔ حاکمان و ملت.

جز این، هیچ‌گونه مدل حکومتی (از نوع ریاستی، پارلمانی، یا سلطنتی یا جمهوری و امثال آن) ارائه نکرده و آن را به مردم واگذار کرده است. البته توصیه به استفاده از تجارب بشر مکرراً تأکید شده است. بنابراین هر مدل حکومتی که بیشترین امکان برای عمل به توصیه‌های مؤکد شرعی درخصوص نحوهٔ حکومت‌کردن را فراهم کند، موردتأیید شریعت محمدی(ص) است و مشروعیت دارد.

به‌عبارت‌دیگر، اسلام، سخن از لزوم مشورت در تمامی تصمیمات حکومتی (شاورهم فی الأمر) و تأکید بر حق شهروندان در حکومت (أمرهم شوری بینهم) و تلاش برای عدالت (و إذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل) و برابری (إعدلوا هو أقرب للتقوی) و آزادی (و یضع عنهم إصرهم و الأغلال التی کانت علیهم) و لزوم پایبندی به تمامی ارزش‌های اخلاق انسانی در صحنهٔ سیاست و حکومت (چه سیاست داخلی و چه سیاست خارجی) به‌میان آورده است تا به‌روشنی هرچه‌تمام‌تر، ادعاهای حکومت‌های مدعی اسلامیت و غیرپایبند به این مطلوبات را باطل کرده

باشد.

اسلام، حکومت را حق مردم (أمرهم) دانسته و متولیان مناصب حکومتی را «أولوا الأمر منکم: متولیانی از میان خودتان» معرفی کرده است. بنابراین هیچ‌گونه تردیدی در اینکه حکومت حق خدادادی و تکوینی مردم بر خویش است نمی‌تواند راه یابد. پس این مردم‌اند که با بهره‌گیری از عقل خود و سایر آدمیان (پیشینیان یا معاصران) بهترین گزینه‌ها را در شکل حکومت یا در چگونگی دستیابی به اهداف انسانی برمی‌گزینند.

۲۱ شهریور ۸۳

برخی پرسش‌های کلامی

۱. اساس شریعت اسلامی بر عدم اکراه و اجبار درمقام اندیشه و عمل است. تنها درصورتی‌که جامعهٔ اسلامی در روندی دموکراتیک به این نتیجه برسد که احکام اجتماعی شریعت را مبنای تصویب قوانین حاکم بر جامعه قرار دهد، استفاده از الزامات قانونی صحیح است. همان‌گونه که در تمامی مجامع بشری نسبت به اجرای قوانین اجتماعی، الزام و اجبار در حداقل لازم اعمال می‌شود.

۲. تفسیر قرآن نیز حق اختصاصی افراد خاص نیست و تمامی انسان‌هایی که زبان عربی را درحد فهم متن آیات داشته باشند و از تاریخ نزول آیات به‌منزلهٔ زمینهٔ کلام حق‌تعالی باخبر بوده باشند، می‌توانند از مفاد آیات قرآن بهره گیرند. البته در متن قرآن‌کریم آمده است: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا: آنچه را که پیامبر به‌عنوان حکم خدا و دستور او بیان می‌کند بپذیرید و آنچه را که منع می‌کند از آن پرهیز کنید» که نتیجهٔ آن لزوم آگاهی از سخنان پیامبر درمورد بیان احکام خدا و لزوم پذیرش آن است.

بنابراین اکتفای به احکام قرآن درصورت بررسی بیانات رسول خدا(ص) و پذیرش روایات معتبرهٔ او به‌عنوان تکمیل‌کننده و تفسیرکنندهٔ متن قرآن، کاملاً صحیح است.

۳. تردیدی نیست که حق بهره‌برداری همهٔ انسان‌ها از قرآن به‌منزلهٔ سلب این حق از خود پیامبر (که آشناترین فرد نسبت به متن قرآن است) نخواهد بود. همچنان‌که از حق تفسیر اولیاءخدا و ائمهٔ هدی(ع) نمی‌تواند ممانعت کند. پس اگر کسی به‌خاطر

امکان خطا در برداشت‌های تفسیری دیگر افراد، بـه آن اعتمـاد نکنـد و درمقابـل، بـه تفسیر پیامبر خدا و ائمهٔ هدی اطمینان کند و آن‌ها را در این تفسـیر معصـوم از خطـا بداند (با فرض منطقی و معقول بودن مطلب منقول از ایشان) نمی‌توان به او اعتـراض کرد. البته این اعتقاد نباید منجر به سلب حق تفسیر علمی افراد از قرآن شود.

۴. قرآن‌کریم دستور داده است: «رفتار و گفتار ناپسـند دیگـران، شـما را از مسـیر عدالت و اخلاق پسندیده باز ندارد: و لا یجرمنکم شنئان قوم علی الا تعـدلوا، إعـدلوا هو أقرب للتقوی».

من همیشه به خود و دیگر دوستان سفارش می‌کنم که اخلاق انسانی و اسلامی را نسبت به دشمنان خدا و دین و انسانیت باید مراعات کرد تـا چـه‌رسـد بـه رقیبـان و مخالفان فکری و سیاسی و مدعیان طرفداری از دین، حقوق‌بشر و یا هر چیـز مثبـت دیگر.

۵. مسلماً هدف دین خدا، یاری‌رساندن به بشر برای رسیدن بـه کمـالات اخـلاق انسانی است. البته راه رسیدن به این کمالات از طریق علم و معرفت بیشتر نسبت بـه جایگاه حقیقی انسان در مجموعهٔ هستی و راهکارهـای رسـانا بـه زنـدگی همـراه بـا امنیت و آرامش و رفاه بیشتر اوست.

در خاتمه از خدای بزرگ، سلامتی و سعادت دنیا و آخرت را برای شـما و همـهٔ پویندگان راه علم و ایمان و اخلاق، خواستارم.

۱۶ مهر ۱۳۸۳، تاجیکستان

بحث‌های کلامی و قاعدهٔ ملازمه

۱. درمورد قاعدهٔ ملازمه (کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل) معتقدم که پایهٔ اصلی این قاعده، محوربودن حکم عقل برای شرع است. همان محوریتی که سبب می‌شود تا آیات قرآن را براساس آن تأویل و تفسیر کنیم و روایات را نیز مبتنی بر آن بپذیریم. (این سخنی است که بزرگان کلام و فقه شیعه، مثل شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز بر آن تأکید کرده‌اند).

معیاربودن حکم عقل، ازطریق شرع نیز به‌فراوانی تأکید شده است و آیات و روایات بسیاری آن را تأیید کرده‌اند. دعوت به تعقل و پیروی از علم و تجربهٔ بشری در قرآن و سنت، امری نیست که قابل انکار باشد.

اصالة الاباحة العقلية، که حکمی عقلانی است، مبنای کلامی اکثریت بیش از ۹۰درصد متکلمان و فقهای شیعه و معتزلیان است و قاعدهٔ ملازمه، فرع بر این مبنای کلامی است. (من در مقاله‌ای که در سمینار حقوق‌بشر سال ۸۲ در دانشگاه مفید عرضه کردم، این مبنا را توضیح داده‌ام).

ملاک اصلی عقلانیت نیز، فطرت و علم و تجربه است و مردم در هر زمان، موظف به نتایج علمی و تجربی زمان خویش هستند که با توجه به فطرت خویش (قدرت طبیعی درک اولیات و ضرورت‌های زندگی بشری ناشی از نحوهٔ تکوین و خلقت او و علم و آگاهی‌هایی که خواه‌ناخواه تحت‌تأثیر تعالیم انبیاء نامدار و بی‌نام‌ونشان و الهامات و هدایت‌های الهی نیز بوده است) اگر نتایج گوناگونی در

صحنهٔ علم موجود باشد، اقدام به بررسی و گزینش اندیشه‌های علمی مناسب کرده و آن را به‌کار می‌بندند و اگـر نتیجهٔ واحدی گرفته شده باشـد، موظـف بـه آن خواهنـد شد.

البته وظیفهٔ دانشمندان و صاحب‌نظران در همه‌حال، انتخاب و گزینش برترین نظر است؛ حتی اگر نظریهٔ انتخابی آنان، منحصر به فرد خودشان باشد.

۲. ظاهراً امانت الهی که در آیه (إنـا عرضـنا الأمانـة علـی السـماوات و الأرض و الجبال، فأبین أن یحملنها و أشـفقن منهـا وحملهـا الانسـان، إنـه کـان ظلومـا جهـولا احزاب، ۷۲) آمده است، اشاره به عـدل و علـم (حکمـت) دارد و قرینـهٔ آن، تعلیلـی است که در پایان آیه، با عبارت «إنه کان ظلوما جهولا» آمده است. یعنی فقدان عـدل و علم، هم علت روآوردن به پذیرش امانت شـد تـا بـا بهـره‌منـدی از آن‌هـا، کمبـود خویش را برطرف کند و نیز سبب جرأت‌ورزیدن بر پذیرش بار سنگینی شد کـه جـز از موجودی ظلوم و جهول انتظار نمی‌رفت.

به‌عبارت‌دیگر دو مطلب، باعث این اتفاق شد. یکـم. نیـاز آدمـی بـه رفـع کمبـود وجودی خویش (که امری پسندیده است)؛ دوم. نادانی و ستم‌کـاری ناشـی از فقـدان عدالت و علم، که سـبب جـرأت‌ورزیـدن بـرای پـذیرش امـانتی شـد کـه آگاهـان و عدالت‌پیشگانی چون «ملائکه، آسمان، زمین و کوه» با علم و درایـت، از پـذیرش آن استنکاف کردند و پذیرش آن مسئولیت عظیم را درحد توان خویش ندانستند.

آدمی با پذیرش امانت، پا را از گلیم خویش بیرون گذاشت و ادعای گزافی کرد و در ادامهٔ زندگی خویش نیز به ستمگری و جهالت (بیش از عدالت و علم) پرداخت.

من گمان می‌کنم که تمامی روایاتی که امانت را عبارت از ولایت ائمه دانسته‌انـد، بازگشتشان به عدل و علم است که شاخصهٔ اصلی زندگی و دعـوت ائمـهٔ هـدی(ع) بوده است و به‌همین‌دلیـل، آنـان را مصـداق «ائمـة یهـدون بأمرنـا» و «ائمـة العـدل» دانسته‌اند.

بیانات مفسرانی که امانت را به‌منزلهٔ اوامر و نواهی خدا گرفته‌اند نیز باتوجه به بیان قرآن (مثل «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان» و «و لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم الناس بالقسط» و آیاتی ازاین‌قبیل) به عدل و علم، قابل تحویل و تفسیر است.

۳. به‌گمان‌من، ملائکة الله دارای عقل و اختیار و توان تخلف از دستور الهی‌اند که باتوجه به علم و عدالت بیشتر آنان از آدمی، از تخلف پرهیز می‌کنند و برخلاف آدمی، پا را از گلیم خویش درازتر نمی‌کنند. همان اتفاقی که برای معدودی از آدمیان، همچون انبیاء و اولیاء الهی افتاده است.

البته من معتقدم که همهٔ موجودات، دارای شعور و درک کلیات‌اند و عقل، هیچ‌گونه اختصاصی به آدمی ندارد (نه نوع جزئی و نه نوع کلی آن). به‌همین‌دلیل درمورد زمین و آسمان و کوه نیز معتقدم که درخصوص امانت یادشده در آیه، از شعور بالاتری نسبت به انسان برخوردار بودند و عبارت دقیق «اشفقن منها» نشانگر درک بهتر آنان از این امر اساسی و کلی بود.

گرچه باور این مطلب برای کسانی که به تفکر رایج برتری مطلق انسان از سایر مخلوقات دل بسته‌اند، بسی دشوار است ولی دلایل شنیدنی وجود دارند که آن را به برتری نسبی تقلیل می‌دهند و برتری نسبی بسیاری از مخلوقات بر آدمی را نیز کاملاً می‌پذیرند و تصریحات و اقاریر ارزشمندی از بزرگان شریعت نیز آن را تأیید می‌کند (و این مختصر، جای پرداختن مفصل به آن نیست).

۱۱ دی ۸۳

امکان گفت‌وگو با خدا

آیا خداوند موجودی قابل گفت‌وگو است؟ آیا گفت‌وگو با او تأثیرگذار است و موجب تغییرنظر او می‌شود؟

۱. از نظر عقلی، هیچ منعی برای سخن‌گفتن بشر با خالق هستی وجود ندارد. ازنظر نقلی نیز، باتوجه به نقل قرآن، خداوند خود را به‌عنوان موجودی قابل گفت‌وگو معرفی کرده است. نمونه‌هایی از آن را در بحث‌های خلقت انسان و گفت‌وگوی خدا با ملائکه و شیطان (اعتراض آنان و پاسخ‌دادن خداوند) و گفت‌وگوی با ابراهیم، موسی، عزیر و عیسی (که درود خدا بر آنان باد) می‌توان دید.

موردی که شما به آن استناد کرده‌اید (اخسئوا و لا تکلمون) مربوط به روز قیامت است که همهٔ اسرار و حقایق، آشکار می‌شود و احتیاجی به گفت‌وگو (خصوصاً بهانه‌جویی‌های غیرواقعی) نیست.

به گفتهٔ مولانا (ره):

هیچ آدابی و ترتیبی مجوی   هرچه می‌خواهد دل تنگت بگوی

۲. درمورد تأثیرداشتن گفت‌وگو با خداوند (باتوجه به بحث قضاء و قدر و بحث عدم‌تغییر در ذات و صفات خدا) نیز توجه به دعوت قرآن برای بهره‌گیری بشر از دعا و اعلام عدم‌توجه خداوند به آدمی درصورت عدم‌دعا (قل ما یعبوأ بکم ربّی لولا دعائکم)، مفید فایده است.

به‌گمان‌من، هیچ‌کس از حقیقت وجود خدا و حقیقت صفات ذاتی و صفات افعالی او، درک کاملی ندارد. دلیل عقلی این ادعا این است که خداوند موجودی

مطلق و نامحدود است و آدمی، موجودی محدود. هیچ محدودی قابلیت درک نامحدود را ندارد، چرا که آنچه درک کند، محدود خواهد بود و فرض شده است که خداوند موجودی نامحدود است. حتی درک او از عنوان نامحدود نیز مبهم و محدود است.

در اینکه واجب‌الوجود نباید محل تغییر و تحول باشد، تردیدی نیست ولی در این نکته که قادر مطلق، رابطهٔ آدمی با خدا را بر اساسی قرار داده است که نه محل تحول گردد و نه اختیار آدمی و تأثیر او در رویکرد خویش منتفی گردد نیز تردیدی نمی‌توان کرد.

اجمالاً (باتوجه به قصور و سکوت عقل بشری و متکی بر گزارش انبیاء الهی) می‌دانیم که گفت‌وگو با قادر مطلق و بیان خواسته‌ها (دعا)، در تغییر مقدرات غیرمحتوم، مؤثر است. همان‌گونه که درمورد قوم یونس(ع) اقدام جمعی مردم در توبه و دعا برای برطرف شدن عذاب الهی مؤثر واقع شد.

۱۰ بهمن ۱۳۸۳

هدف آفرینش

درخصوص هدف آفرینش عارفان، فیلسوفان و متکلمان، سخنانی برزبان رانده‌اند و هریک به نکته‌ای اشاره کرده‌اند. در قرآن‌کریم نسبت به خلقت انسان و جنّ آمده است: «ما خلقت الجنّ و الانس إلاّ لیعبدون: جنّ و آدمی را نیافریدم مگر برای آنکه مرا بندگی کنند.»

به‌گمان‌من، راز آفرینش را جز آفریدگار نمی‌داند و دراین‌خصوص، تمامی بیانات (قرآن و غیر آن) مبهم است. این‌مورد، مصداقی از غیب مطلق است که بر تمامی مخلوقات (حتی انبیاء الهی) پوشیده است و علمش تنها نزد خالق است. به‌عبارت‌دیگر، جز اندکی از این حقیقت بر آدمی گشوده نشده است (و ما اوتیتم من العلم الاّ قلیلا).

برای آدمی، ندانستن این نکته عیب نیست و مشکلی در روند زندگی عقلانی او ایجاد نمی‌کند.

پرسش‌های کلامی‌سیاسی

۱. ولایت از مادهٔ «و ل ی» است و دو معنی عمده دارد. دوستی و سرپرستی. به‌گمان‌من، از توجه به استعمالات گوناگون این واژه در زبان عربی، استفاده می‌شود که معمولاً تلفیقی از هر دو معنی موردنظر است. درحقیقت، جایی که سخن از دوستی باشد («وَلاء» به فتح واو)، ممکن است که توجیهی برای تلفیق آن با معنی سرپرستی وجود نداشته باشد، ولی در مواردی که به‌معنی سرپرستی باشد، این تلفیق معنی‌دار خواهد بود. یعنی سرپرستی‌های غیردوستانه، از نوع ولایت موردنظر شریعت نیست.

توجه داشته باشید که اساساً مقولهٔ حکومت از نوع قرارداد اجتماعی و عهد و پیمان بین ملت و حاکمان است و به‌همین‌جهت با لفظ بیعت که مبتنی بر قراردادی شفاهی و گاه کتبی بود، همراه بوده است (لفظ بیعت از مادهٔ «بیع» است و تداعی‌کنندهٔ قراردادِ داد و ستد است. یعنی واگذاری قدرت و ثروت عمومی به حاکمان ازسوی ملت، دربرابر تلاش آنان برای امنیت، رشد و توسعهٔ جامعه).

ازآن‌پس، دایرهٔ سرپرستی حاکمان، محدود به قرارداد اجتماعی است. البته در این محدوده باید اختیارات لازمه برای تحقق قرارداد را داشته باشند و بر ابزار قدرت و ثروتی که به‌امانت در اختیار آنان نهاده شده است، سرپرستی لازم را اعمال کنند. این سرپرستی باید همراه با رفتارهای دوستانه با شهروندان باشد.

لازم به ذکر است که شریعت محمدی(ص) هیچ فرد یا گروه خاص (مثل فقیهان) را دارای حقّ ویژه‌ای برای حکومت ندانسته و مردم را در انتخاب حاکمان

آزاد گذاشته است و تنها به ترجیحات عقلانی و علمی (مثل عدالت، دانش، مدیریت، اطلاع از قوانین و التزام به آن) توصیه کرده است و تشخیص آن را هم برعهدهٔ افراد ملت گذاشته است.

اگر مقصود از ولایت چنین مفهومی باشد، کاملاً منطقی و معقول است و در تمامی مجامع و کشورهای مردم‌سالار نیز به همین شیوه عمل می‌شود. ولی اگر ادعاهایی چون مدعیات برخی حاکمان ایران یا برخی از متشیعان موردنظر شماست، به‌گمان‌من، دفاع عقلی و نقلی از آن ممکن نیست.

۲. من گمان می‌کنم که قرآن کلام خداست. البته مقصود من این است که آنچه برزبان پیامبر(ص) جاری شده و نویسندگان وحی، ثبت کرده‌اند و درنهایت به‌صورت فعلی درآمده است، مطمئناً همان مفهومی را در بر دارد که خدای سبحان به پیامبرش القاء کرده است. یعنی در تلقی و بیان آن به مردم، پیامبر خدا از خطا، مصون نگه داشته شده است. ظاهراً لازمهٔ پذیرش رسالت، مصونیت از خطا در تلقی و بیان وحی است، چرا که درغیراین‌صورت، اصل ارسال رسل، امری عبث و بیهوده خواهد شد.

۳. پیشنهاد شما درمورد خلقت و برگزیدن انسانی توسط خدا که نمیرد و همیشه بماند تا مردم را هدایت کند، درصورت تحقق، اقدامی خلاف فطرت بشری بود. پیش از این، برخی می‌گفتند که چرا خدا یکی از ملائکه را (که ظاهراً خصوصیات موردنظر شما را دارند) برای هدایت بشر مأمور نکرده است؟

پاسخ خداوند (به‌گونه‌ای که از قرآن برمی‌آید) این بود: بشر با هم‌نوعان خویش بهتر انس می‌گیرد تا با موجودات دیگر، حال اگر انسانی بدون نواقص ذاتی سایر افراد بشر (مثل نیازهای طبیعی، دشواری‌های زندگی، بیماری و مرگ) می‌آفرید و او را رسالت می‌داد، نمی‌توانست الگوی عملی بشری قرار گیرد که دارای این نقایص است. بنابراین، کسی به سخنان او گوش نمی‌داد و به او و رفتارش اعتنایی نمی‌کرد.

هم‌اکنون که برخی متشرعان، برای پیامبر خدا (که همهٔ نواقص ذاتی آدمی را

تجربه کرده است، مثلاً بیمار شده، مسموم شده، در جنگ شکست خـورده، زخمـی شمشیر و نیزهٔ دشمن شده، مزهٔ فقر را چشیده، در غم مرگ فرزنـد و همسـر و سـایر بستگان نشسته، تهمت‌های مختلف شنیده و درنهایت همچون دیگر مردم ازدنیا رفته) برخی توانایی‌های بیش از توان عادی سایر افراد بشـر را ادعـا مـی‌کننـد (و مخالفـان مدعیات خویش را مرتد و مستحق اعدام می‌دانند)، بسیاری از افراد بشر، ارتباط بـا او را ممکن نمی‌دانند و معتقدند کـه چنـین فـردی نمـی‌توانـد الگـوی بشـریت باشـد، تاچه‌رسد به فرد پیشنهادی شما که اساساً هیچ ارتباطی با واقعیات زندگی خاکی بشـر نمی‌توانست داشته باشد.

۹ بهمن ۱۳۸۳، تاجیکستان

پرسش قرآنی

آیات مکی قرآن، عمدتاً بـه مسـائل اعتقـادی و اخلاقـی و کلیـاتی از احکـام شـرعی (خصوصاً عبادیات) پرداخته‌اند، درحالی‌که آیـات مـدنی بـه شـرح و تفصـیل برخـی جزئیات احکام و خصوصاً به احکام اجتماعی غیرعبادی پرداخته‌اند.

به‌گمان‌من، برخی از آیاتی که در مدینه بـر پیـامبر خـدا نـازل گردیـده، احکـامی مقطعی و برای توفیق پیامبر در مسـئولیت سیاسـی ایشـان بـوده اسـت کـه نـاظر بـر خصوصیات زمان پیامبر خدا(ص) بوده است. ضمناً باید بدانیم که مسـئولیت سیاسـی و حکومتی پیامبر در مدینه، مأموریت الهی ایشان نبوده است. یعنی پیامبرِ خدا، مـأمور به دو چیز (پیامبری و حکومت) نبوده‌اند، بلکه تنها مأمور به پیامبری بوده‌اند.

این مردم مدینه بودند که مسئولیت حکومت را به‌جای عبدالله‌بـن‌ابـیّ، بـه پیـامبر سپردند. پس از آن طبیعی است که خدای سبحان به هدایت پیـامبر در امـر حکومـت پرداخت تا در این مسئولیت عرفی شکست نخورد، چرا که شکست او در ایـن مقـام، منجر به تصور منفی مردم نسبت به پیامبری ایشان می‌شد.

آنچه دربارهٔ جنگ‌ها یا چگونگی ادارهٔ جامعهٔ آن‌روز مدینه (و مناطق تحت سـلطهٔ ایشان) و برخی احکام جزائی یا مالی و حقوقی در قرآن آمده است، احتمـال مقطعـی بودن و اختصاص‌داشتن به زمان پیامبر دربارهٔ آن باید داده شود و برای تعمـیم آن بـه زمان‌های پس از پیامبر(ص)، لازم است که با دلایل اطمینان‌آور، این احتمال عقلایـی منتفی شود.

ملاک تسری احکام قرآنی به زمان آینده، مکی یا مدنی بودن آن‌هـا نیسـت، بلکـه

بستگی به خصوصیات تشریع دارد و باید احراز شود که حکم موردنظر، حکمی ثابت یا متغیر است.

– من درخصوص چند و چون حرمت نوشیدن مشروبات الکلی، هنوز پژوهش کاملی انجام نداده‌ام و طبیعتاً نظر خاصی ندارم و از دیدگاه رایج فقهی تبعیت می‌کنم، چرا که تردیدی در نیکوبودن ترک مطلق آن ندارم. بسیاری از عالمان و عقلای غیرمعتقد به شریعت محمدی(ص) نیز از نوشیدن آن به‌طور مطلق پرهیز می‌کنند.

۸ بهمن ۱۳۸۳، تاجیکستان

امامت، جبر و اختیار و مسایل دیگر

۱. من گمان می‌کنم که امام در متون شریعت محمدی(ص) به مفهوم پیشوای دینی است.

درمورد پرسش‌های دیگر شما درمورد امامت به چند نکته اشاره می‌کنم:

الف. امامت از نظر من به‌معنی تفسیر و تبلیغ قولی و عملی شریعت و الگوی انسانیت بودن است. این امر، زندگان و درگذشتگان را در بر می‌گیرد. بنابراین، شرط در دسترس‌بودن برای امامت، ضروری نیست.

ب. سابقهٔ نبوت و امامت عیسی(ع) در طفولیت و همچنین یحیی(ع) نشان می‌دهد که در تبلیغ حقیقت، سنّ و سال کم، سبب امتناع عقلی نمی‌شود، گرچه امری غیرعادی است و باید با دلائل مطمئنه آن را اثبات کرد. زندگی نوابغ نیز نشان می‌دهد که برخی افراد از هنگام طفولیت، توانایی‌هایی بیش از دیگران دارند و عقل آنان از سنّ آنان بیشتر است. لذا عقلاً مانعی ندارد که این واقعه درمورد برخی ائمهٔ شیعه نیز تکرار شده باشد، گرچه امری خلاف عادت است و باید با دلایل اطمینان‌آور به اثبات برسد. اگر برای کسی اطمینان حاصل شد، به آن ملتزم می‌شود و اگر نشد، به آن ملتزم نمی‌گردد. این اتفاق در هر دوصورت، خللی در ایمان افراد ایجاد نمی‌کند.

ج. درمورد این ابهام که آیا امام یازدهم، پسری به‌نام محمد داشته یا فاقد فرزند بوده، تاریخ معتبر شیعهٔ دوازده امامی، تولد و غیبت فرزند ایشان را تأیید می‌کند. البته مخالفان این گروه، مدعی‌اند چنین پسری وجود خارجی نداشته است.

درمورد «عدل منتظَر»، پیروان تمامی شرایع به‌گونه‌ای به آن باور دارند (که نوعی

از اندیشهٔ جهان واحد و مدیریت واحد جهانی است. چیزی که آرزوی بسیاری از اندیشه‌های سیاسی غیردینی در دنیای امروز نیز هست). اکثر قریب‌به‌اتفاق اهل‌سنت نیز از آن به‌عنوان بازمانده‌ای از نسل رسول خدا(ص) و دخترش فاطمه (س) و علی(ع) که در آخرالزمان متولد می‌شود و به گسترش عدالت می‌پردازد باور دارند. بنابراین، تفاوت شیعیان با دیگران، در تولد و زندگی هزار و اندی سالهٔ ایشان تاکنون و غایب‌بودن از انظار است.

درمورد عمر طولانی بشر، در قرآن و تورات و انجیل، از عمر هزارسالهٔ نوح، یادشده است و بسیاری از افراد، با عمر بیش از سیصدسال نیز نام برده شده‌اند. اکنون که بشر به تکنولوژی بازسازی سلول‌ها رسیده و در این مسیر، هر روزه به پیشرفت‌های بیشتری می‌رسد، قابلیت طبیعت شگفت‌انگیز آدمی را بیش از پیش می‌توان دریافت و تا آنجا پیش رفت که آب حیات و خضر نوشیده از آن را نیز باور کرد.

البته، ابهامات مسئلهٔ امامت را نمی‌توان با همین چند جمله برطرف کرد، چرا که باید به بحثی مفصل و مبنایی درمورد تمامی ادعاهای موجود در آن پرداخت. مطمئناً به تفاوت‌های اساسی با تفکر رایج خواهیم رسید ولی تا آن زمان (که وقت و امکانات کافی برای بررسی همه‌جانبه و نگارش و انتشار آن در یک مجموعه فراهم گردد) به همین توضیحات اندک از جانب من اکتفا کنید و یا از سایر مدافعان اندیشهٔ دینی بپرسید. مطمئناً مطالب قابل توجهی از آن را در آینده، موردبحث قرار خواهم داد (ان‌شاءالله‌تعالی).

۲. درمورد جبر و اختیار گمان می‌کنم که باید دو مطلب از یکدیگر تفکیک شود:

الف. نفس پذیرش «عقاب و ثواب: کیفر و پاداش» در تمامی سطوح و تاریخ زندگی بشر با تمامی اندیشه‌های سنتی و مدرن، نشان‌دهندهٔ پذیرش اندیشهٔ اختیار از جانب تمامی عقلای بشر در زندگی عملی است، چرا که درغیراین‌صورت، پاداش یا

کیفر دادن این و آن، عقلاً قبیح و باطل بود.

حتی آنانی که به‌لحاظ نظری، از اندیشهٔ جبر دفاع می‌کنند، در برابر اهانت، تعرض فیزیکی، سرقت اموال و بیماری‌ها از خود واکنش نشان داده و برای دفع تعرض و دفاع از خود، یا خود اقدام می‌کنند و یا به محاکم قانونی یا مطب پزشکان مراجعه می‌کنند. اگر آنان به اندیشه‌های نظری خود ملتزم هستند، چرا دیگران را مقصر دانسته و برای کیفر دادن آنان اقدام می‌کنند؟!

ب. داستان علت و معلول و نقش علت‌العلل در رفتار آدمیان و چگونگی ارتباط رفتار آدمی به خدا و اراده و علم او، در گرو دانش بشر محدود به روابط خدای نامحدود با هستی محدود است که به‌گمان‌من «ممتنع» است (مگر در حد اجمال).

آنچه ما می‌توانیم بدانیم، نسبت آشکار خویش با رفتارمان است که:

این که گویی این کنم یا آن کنم   خود دلیل اختیار است ای صنم

یعنی تردیدی نیست که ما رفتار خود را ایجاد می‌کنیم. البته برای انسان، در این طبیعت رنگارنگ و با وجود عوامل مختلف تأثیرگذار در تحقق یک پدیده، مطمئناً امکان استقلال کامل در ایجاد پدیده وجود ندارد، ولی مطمئناً بدون تصمیم و اقدام آدمی، پدیده‌ای منتسب به او در طبیعت، تحقق پیدا نمی‌کند یعنی نه عوامل طبیعی، تأثیر مطلق بر انجام کارهای آدمی می‌گذارند و نه آدمی، عامل مطلق است بلکه به میزان تأثیر آدمی و با نسبتی عادلانه، سخن از پاداش و کیفر به‌میان می‌آید. بنابراین، نسبت‌دادن رفتار آدمی به او و درنظرگرفتن پاداش یا کیفر برای رفتارهای وی (به‌همان نسبتی که تأثیرگذار بوده است)، امری کاملاً معقول و منطقی است.

۳. این گزاره‌ای عقلانی است که هر فرعی باید از اصل خود تبعیّت کند و نباید گسست بین فرع و اصل پدید آید. اتفاقاً در مقام بحث‌های نظری فقه (یا فروع شریعت) لزوم انطباق نصّ با عقل، ازسوی بزرگان شریعت و فقه، پذیرفته شده است؛

هرچند در عمل فقیهان، این التزام کم‌رنگ شده است.

بنابراین، سخن شریعت عقلانی، مبتنی بر مبانی پذیرفته شده (در مقام نظر) است که از جنبهٔ علمی، همگان را به‌رعایت آن مبانی در مقام عمل نیز فرا می‌خواند.

۴. راه تشخیص وظیفهٔ فردی در شریعت، دوگونه است. یکم؛ تلاش و پژوهش علمی درمورد مسائل مطرح شده در فقه سنتی و مبانی و مدارک آن (که از آن به‌عنوان اجتهاد یاد می‌کنند) و پیداکردن مطلوب شریعت از آدمی. دوم؛ مراجعه به نظریات پژوهشگران و دانشمندانی که به تلاش علمی آنان می‌توان اعتماد کرد و پرسش از ایشان و عمل براساس اطمینانی که برای آدمی از استدلال‌های آنان پدید می‌آید (که نام علمی و حقیقی آن تبعیت و پذیرش یا پیروی آگاهانه است و نه تقلید که یادآور پیروی کورکورانه است) همان‌گونه که در سایر علوم انسانی و تجربی رفتار می‌شود. بنابراین، اگر پاسخ‌ها یا پژوهش‌ها، برای فردی از افراد، قانع‌کننده نباشد و اطمینانی برای او پدید نیاورد، به هر چیزی که خود به آن مطمئن است عمل خواهد کرد. در این مسیر (اگر اساس شریعت را پذیرفته است) نسبت به آنچه عقل وی به‌صورتی علمی و روش‌مند از مقتضای شریعت درک می‌کند، مسئول خواهد بود.

البته در مسائل اجتماعی، همه باید تابع عقلانیت مشترک بشری باشند و در مسائل اختلافی، برای همهٔ آنانی که خود را پیرو شریعت محمدی می‌دانند، نظریهٔ غیراختلافی شریعت، لازم الإتباع است (پیداکردن نظریهٔ غیراختلافی در شریعت، جز در معدودی از مسائل کلی، بسیار بعید است) و در مسائل اختلافی نیز هر نظریهٔ روش‌مندی که اطمینان‌بخش است و اکثریت جامعه آن را در روندی دموکراتیک به قانون تبدیل می‌کنند، در مقام عمل اجتماعی لازم الإتباع است.

نگرانی از اینکه دراین‌صورت به تعداد مسلمانان، شریعت پیدا می‌شود مورد ندارد. چرا که هیچ‌گاه نمی‌توان در مسائل اختلافی عُقلا، چیزی را بدون مدرک معتبر و اطمینان‌بخش نقلی به شریعت محمدی(ص) نسبت داد. اگر این اختلافات شرعی،

مبتنی بر متون معتبر شرعی عرضه شوند، به‌معنی اختلاف در برداشت و اجتهاد است که هم‌اکنون نیز به فراوانی وجود دارد و منجر به هزاران شریعت نشده است (البته شاید به ده‌ها شریعت رسیده باشد).

گمان می‌کنم اگر ملاک‌هایی مثل عدم تناقض و هماهنگی و ابتنای بر مبانی عقلی و نقلی معتبر را درمورد اندیشه‌های شرعی مراعات کنیم، این اختلافات به حداقل می‌رسد.

۱۳ اسفند ۱۳۸۳

برخی پرسش‌های کلامی دانشجویان

س۱. در توضیح رابطهٔ عقل و وحی، گفته می‌شود: «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و رابطهٔ دوطرفه بین عقل و وحی برقرار می‌سازند. سئوال ما این است که آیا وحی، صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی و ایمانی است که به وسیلهٔ انبیا به بشر اعطا شده است یا اینکه در پس این گزاره‌ها، روش تعقلی به بشریت آموخته می‌شود که برای بشریت قابلیت مواجهه و تبیین هستی را ایجاد می‌کند؟ درصورتی‌که شق اخیر درست باشد، مبانی این روش تعقلی چیست؟

س۲. در آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ کهف می‌خوانیم: «قل إنّما أنا بشر مثلكم یوحی إلیّ أنّما إلهكم إله واحد...»

الف. علت تأکید بر انسان‌بودن پیامبر چیست؟ مگر مردم از این موضوع اطلاع نداشتند؟

ب. آیا تفاوت پیامبر با مردم عادی ازنظر محتوا و شکل رسیدن وحی است یا تمایز آن‌حضرت با سایر مردم در اصل رسیدن وحی است؟

س۳. اثبات، انکار و تعریف خداوند و یا شک در او، غیرممکن است، چون که پذیرش هرکدام در مقدمات خود، مستلزم پذیرش اصل وجود است.

ولی تقریباً از قرن دوم هجری به‌بعد، برهان‌های نظم، علیّت و... جهت اثبات وجود خداوند، مورداستفاده قرار گرفت. در طول تاریخ، این جریان فربه‌تر شد، به‌گونه‌ای که بدیهی بودن این برهان‌ها در نزد عده‌ای، موجب گردید که عده‌ای، دیگران را بی‌خدا معرفی کنند و جنگ با خدا و بی‌خدا شکل گرفت.

در تاریخ معاصر نیز این جریان درطی جنگ سرد در ایران و دیگر نقاط جهان، اوج

گرفت. با این مقدمه، سئوال این است که جایگاه برهان‌های یادشده در بحث توحید، کجاست؟ آیا قرآن هم این‌گونه به اثبات وجود خدا پرداخته است؟ آیا انسان‌ها به باخدا و بی‌خدا تقسیم گردیده‌اند؟ یا اینکه قرآن، سعی در تعالی ذهنیت افراد دارد؟ این موضوع در روایات معتبر رسیده از پیامبر و اهل‌بیت او چگونه است؟

ج۱.

اوّلاً. قاعدهٔ ملازمه دارای دو سویه است (الف. کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع؛ ب. و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل.) این قاعده مبتنی بر محوربودن حکم عقل برای شرع است. همان محوریتی که سبب می‌شود تا آیات قرآن را براساس آن تأویل و تفسیر کنیم و روایات را نیز مبتنی بر آن بپذیریم. چیزی که بزرگان کلام و فقه شیعه (مثل شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی) نیز بر آن تأکید کرده‌اند.

دلایل فراوان نقلی از قرآن و سنت، بر معیاربودن حکم عقل در تمامی رویکردهای بشری، دلالت می‌کنند. دعوت مکرر قرآن و سنت از تمامی مخاطبان خویش، به تفکر، تعقل و پیروی از علم و تجربهٔ بشری، و توبیخ و تحقیر رفتارها یا نظریات غیرعلمی و غیرمنطقی آدمیان، امری شایع و غیرقابل‌انکار است.

اصولاً موضوع بحث قاعدهٔ ملازمه، تبیین حقیقت رابطهٔ خداوند با انسان و انسان با خدا و مجموعهٔ خلقت او است که جایگاه آن علم کلام است. در آنجا است که سخن از لزوم یا عدم لزوم انطباق کلیهٔ مطلوبات خداوندی از انسان (که در قالب اخلاق و احکام واقعی شریعت متجلی می‌شود) با عقل و فطرت بشری، به‌میان می‌آید و با دلایل عقلی، لزوم آن اثبات می‌گردد و با دلایل نقلی تحقق آن در عالم‌واقع، تأیید می‌شود.

عالمان شیعه (و معتزله) به توانایی و استقلال عقل بشری در درک حسن و قبح

برخی پدیده‌های رفتاری خویش (اعم از گفتار و کردار) اقرار کرده‌اند و در این‌گونه امور، بر لزوم پیروی شرع از عقل تأکید کرده‌اند. بنابراین، مفاد کلی قاعدهٔ ملازمه دراین‌خصوص، از نظر آنان غیرقابل‌تردید است.

درخصوص بسیاری از پدیده‌ها که حسن و قبح آن آشکار نیست و مصالح و مفاسد آن‌ها در هم آمیخته است، اکثریت آنان به اصالة الاباحة العقلیة (که در مقام بیان حکم و مطلوب واقعی خداوند است و کاملاً عقلانی است) معتقدند. این رویکرد، مبنای کلامی اکثریت بیش از ۹۰درصد متکلمان و فقهای شیعه و معتزلیان است.

دو رویکرد کلامی اصالة الاباحة و اصالة الحظر (که در فقه و اصول فقه نیز تأثیرگذار بوده است) از ابتدای بحث‌های کلامی وجود داشته است. اکثریت متکلمان و فقهای شیعه (در کنار معتزلیان از اهل‌سنت) قائل به اصالة الاباحة بوده‌اند و چندنفری از عالمان شیعه در گزینش یکی از این دو، مردد مانده و توقف کرده‌اند (شیخ مفید و شیخ طوسی). البته اخباریون شیعه و گروه اندکی از اصولیین آن‌ها و اکثریت قریب‌به‌اتفاق اشاعره از اهل‌سنت، قائل به اصالة الحظر (اصالة المنع) بوده‌اند.

مبتنی بر رویکرد عالمان شیعی، دو رویکرد اصالة الاباحة و اصالة الحظر درپی پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی‌اند که آیا انسان در اصل خلقت خویش (صرف‌نظر از قوانین شریعت) دارای حق بهره‌برداری از توان طبیعی خویش (تمامی جوارح و جوانح خود) و بهره‌برداری از سایر پدیده‌های هستی است یا ممنوع‌التصرف است.

قاعدهٔ ملازمه در این بخش از احکام، فرع بر مبنای کلامی خواهد بود. بنابراین، گروه اصالة الاباحه‌ای ها، هر دوسویهٔ قاعده را می‌پذیرند و می‌گویند هرچه را عقل لازم می‌شمارد، شرع نیز آن را لازم می‌شمارد و هرچه را شرع لازم می‌داند، عقل نیز آن را لازم می‌داند. ولی در گروه اصالة الحظری‌ها، اکثریت بیش از ۹۰درصدی، با کسانی است که سویهٔ اول قاعدهٔ ملازمه را قبول نمی‌کنند. آنان مدعی‌اند: «کل ما

حکم به الشرع، حکم به العقل، و لکن لیس کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع: هرچه را که شرع به آن حکم می‌کند، عقل نیز آن را لازم می‌شمارد ولی این‌گونه نیست که هرچه را عقل به آن حکم کند، شرع نیز آن را بپذیرد.»

نتیجهٔ عملی رویکرد اصالة الاباحة العقلیة این است که بهره‌گیری از همهٔ مواهب طبیعت و توان درونی و بیرونی آدمی، به حکم قطعی عقل مجاز است و جز با دلایل اطمینان‌آور، نمی‌توان آدمی را از چیزی محروم کرد. ممنوعیت استفاده از هر پدیده‌ای، در گرو اثبات آن با دلایل قوی و اطمینان‌آور عقلی یا نقلی است. بنابراین دیدن، شنیدن، خوردن، آشامیدن، لمس‌کردن، بهره‌های جنسی، مالکیت، آزادی و همهٔ بهره‌مندی‌های بشری مجاز است، مگر آنکه با دلایل قانع‌کننده عقلی یا نقلی، ضرر و زیان و فساد و بطلان گونه‌ای خاص یا موردی خاص، ثابت شود، که در آن حالت، ممنوع می‌شود. پس برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی و حکم ظاهری شرعی نیست و حکم واقعی اصالة الإباحه عقلیه کفایت می‌کند.

نتیجهٔ عملی اصالة الحظر عقلی این است که بهره‌گیری از همهٔ مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل ممنوع است مگر اینکه مجوزی ازسوی خالق هستی، صادر شده و با دلایل اطمینان‌بخش ثابت شده باشد. بنابراین، تمامی موارد یادشدهٔ فوق ممنوع است مگر چیزهایی که خالق هستی، بهره‌گیری از آن را مجاز شمرده باشد. پس برای حرام‌بودن، احتیاجی به تحریم نقلی نیست و اصالة الحظر عقلی کفایت می‌کند.

ثانیاً. رویکرد وحی را در دو مطلب می‌توان خلاصه کرد:

۱. دعوت به پیروی از احکام قطعی عقل مستقل بشری، در مواردی که عقل بشری، حسن و یا قبح آن‌ها را درک می‌کند. این دعوت، در مواردی است که تمامی عقلای بشر در نیکو شمردن و یا زشت دانستن چیزی، اشتراک‌نظر دارند.

۲. گزینش گزاره‌های احسن و ممکن و معرفی آن بـه مخاطبـان، در مـواردی کـه عقلای بشر به رویکردی یگانه نرسیده‌اند و دچار اختلاف‌نظر شده‌اند.

علت ارسال رسل و تشـریع شـرایع را مـتن شـریعت محمـدی(ص) صـریحاً در قرآن‌کریم، توضیح داده است. دراین‌خصوص به چنـد آیـهٔ قـرآن (بـه‌عنـوان نمونـه) می‌پردازم:

الف. کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّـین مبشّـرین و منـذرین و أنـزل معهـم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه...: مردم به‌صورت جمعـی هماهنـگ (امت) بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند، سپس خداوند، پیامبرانی بشارت‌دهنـده و پرهیزدهنده را برانگیخت و با آنان، کتاب (قانون) مبتنی بر حق را نازل کـرد تـا در مسـائل اختلافـی بـین مـردم، حـق را بیـان کننـد. (بقـره، ۲۱۳). در آیـهٔ ۱۹ یـونس، می‌خوانیم: «و ما کان النّـاس إلاّ امّـة واحـدة فـاختلفوا...» کـه پـس از ایـن اخـتلاف، ضرورت ارسال رسل و تشریع شرایع پدید آمد.

ب. و ما انزلنا علیک الکتاب الاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون: و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکارکنی حق را درمواردی که دچار اختلاف شده‌اند و این هدایت و رحمت خدا بـر گروهـی اسـت کـه ایمـان می‌آورند. (نحل، ۶۴).

ج. و لقد بعثنا فی کلّ امّة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبـوا الطّـاغوت... لیبـیّن لهـم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا انّهم کانوا کاذبین: و حقیقتاً برانگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری‌گزیدن از سرکشـی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌انـد و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند. (نحل، ۳۶ تا ۳۹).

در این آیات (و برخی آیات دیگر و روایات، که مجال طرح همـهٔ آن‌هـا نیسـت) با صراحت کامل، اقرار شده است کار ویژهٔ شرایع در محدودهٔ زندگی دنیوی، دخالت

در مسائل اختلافی است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند.

تنها مطلبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است (گرچه کلیات آن اجمالاً در دسترس است) و شریعت مستقل در طرح آن است، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

د. لقد أرسلنا رسلنا بالبینات، و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم النّاس بالقسط: ما مؤکداً پیامبران را با شواهدی آشکارکننده فرستادیم و کتاب (قانون) و میزان را با آنان نازل کردیم، تا بشر به عدالت برخیزد (حدید، ۲۵).

در این آیه، به تنها هدف دنیایی شرایع که عدالت است (و مصداق کامل عمل صالح یعنی یگانه اصل عملی دین یگانهٔ خدای رحمان است) تصریح شده است.

سایر عناوین قرآنی یا روایی که به تبیین کارکرد پیامبران و شرایع پرداخته‌اند، به همین دوعنوان کلی (عدالت و بیان حق در مسائل اختلافی عقلای بشر) برمی‌گردند.

حال از خود باید بپرسیم چرا خدای رحمان، بیان حقایق در مسائل اختلافی را وظیفهٔ پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی دربارهٔ مسائل غیراختلافی (مسائل اجماعی عُقلا) به‌عنوان وظیفهٔ آنان بیان نکرده است؟

به‌گمان‌من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که در شریعت، موردتوجه قرار گرفته است. یعنی در این‌گونه موارد وظیفهٔ عقلانی بشر اقتضا می‌کند که اجماعیات عقلانی را بپذیرد و از آن تخلف نکند. یعنی متون اولیه و معتبرهٔ شریعت محمدی(ص)، این مطلب را به‌عنوان یک اصل موضوعی پذیرفته‌اند.

برای تأیید بیشتر این مطلب، به روایاتی که می‌گویند: «تمامی امور بر سه گونه‌اند؛ یا آشکار در رشد (هدایت و رسانابودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (گمراهی و نارسانای به مقصد)اند یا اختلافی‌اند. اوّلی را باید برگزید و پیروی کرد، دومی را باید

اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد تا حقیقتش را آشکار کنند.»[1]

این روایات نیز تأیید می‌کنند که آنچه نزد عُقلا موجب هدایت و رشد آشکار است باید پیروی شود و آنچه نزد عقلا باعث گمراهی آشکار است باید وانهاده شود و آنچه عقلا درمورد هدایت یا گمراهی آن اختلاف‌نظر دارند در محدودۀ اظهارنظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرد.

در مسائل فردی که اصطکاکی با حقوق دیگران ندارد، ملاک اصلی برای عمل، فهم و درک شخصی و فردی است. در برخی مسائل اجتماعی که دایرۀ تأثیر آن محدود است، ملاک اصلی برای عمل، تشخیص جمعی کسانی است که در محدودۀ تأثیر آن حکم قرار می‌گیرند و در مسائل اجتماعی مربوط به نوع انسان و روابط انسانی یا روابط آدمیان با سایر پدیده‌های هستی، ملاک اصلی تشخیص جمعی تمامی عقلای بشر است که از آن با عناوینی چون عقلانیت مشترک یا اجماعیات عقلانی یاد می‌شود.

ثالثاً. روش تمامی شرایع الهی (بلکه دین یگانۀ خدای یکتا، از آغاز آفرینش انسان تا انقراض او در دنیا) چیزی جز راهنمایی بشر به‌سوی رشد و تعلیم حکمت و قانون نبوده و نیست. (یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة، یهدی إلی الحق و إلی طریق

---

۱. ...و انّما الامور ثلاثة: امر بیّن رشده فیتّبع، و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله. «مقبوله ی عمر بن حنظلة»، کافی، ج۱، ص۶۷ و ۶۸، من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۸ تا ۱۰، ش ۳۲۳۳، تهذیب، ج۶، ص۳۰۱ و ۳۰۲، ش ۵۲. الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لک رشده فاتّبعه، و امر تبیّن لک غیّه فاجتنبه، و امر اختلف فیه فردّه الی الله عزّ و جلّ «روایت جمیل بن صالح از امام صادق»، من لا یحضره الفقیه، ج۴، ص۴۰۰، ش ۵۸۵۸. عن النّبی، صلّی الله علیه و آله: انّ عیسی، علیه السّلام، قال: یا بنی اسرائیل، انّما الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لکم رشده فاتّبعوه، و امر تبیّن لکم غیّه فاجتنبوه، و امر اختلف فیه فکلوه الی الله تعالی. کنز العمال، ج۱۶، ص۸۵۵، ش ۴۳۴۰۳.

مستقیم).

یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که متون اولیهٔ شریعت محمدی(ص)، کتب آسمانی و پیامبران الهی را حجت ظاهری خداوند دانسته و عقل را حجت باطنی خالق هستی بر تمامی افراد بشر، معرفی کرده‌اند.

مبانی روش تعقلی موردتوصیهٔ شریعت، چیزی جز مبانی عقلانیت نظری و عملی خارج از شریعت نیست. اگر دراین‌خصوص (مبانی عقلانیت نظری و عملی)، اتفاق‌نظری بین عقلای بشر پدیدار شده است، همان را باید مبنای موردتوصیهٔ شریعت دانست و اگر اختلافی در چند و چون آن وجود دارد (که در برخی جزئیات، وجود دارد) طبیعتاً باید در موارد اتفاقی، آن مبانی را موردتوجه قرار داد و در موارد اختلافی، به مجموعهٔ متون اولیهٔ شریعت مراجعه شود تا از ملاک‌های گزینش شده و موردتأیید شریعت، اطلاع لازم و کافی حاصل گردد.

از آنجا که اساس عقلانیت بشری، مبتنی بر اصول مشترک است، برخی از مبانی مشترک را یادآوری می‌کنم. عقل و عقلانیت در دو حوزهٔ نظر و عمل، متکی بر اصولی است که مراعات آن سبب عقلانی‌شدن نظریات و رفتارها می‌شود و عدم‌رعایت آن‌ها، منجر به غیرعقلانی‌شدن می‌گردد.

ابتدا به اصول موردنظر درمورد عقلانیت نظری می‌پردازم. غرض از شمارش این موارد، اعلام انحصار مطلب در آن‌ها نیست بلکه قدر لازم آن را از نظر خویش، برمی‌شمارم که عبارتند از:

یکم. مراعات اصل عدم‌تناقض در مجموعهٔ اندیشه، اعمّ از باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین). بنابراین پذیرش کوچک‌ترین تناقض در رویکرد نظری، نشانهٔ عدم‌عقلانیت آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

دوم. پذیرش نتایج برآمده از قیاس منطقی یا برهان.

سوم. پذیرش نتایج حاصله از برهان سبر و تقسیم یا حساب احتمالات.

چهارم. پذیرش نتایج اجماعی برآمده از استقراء ناقص (و اطمینان‌آور) در علوم مختلف تجربی و نظری.

پنجم. پذیرش نتایج محاسبات ریاضی و مبانی اجماعی آن.

ششم. هماهنگی و سازگاری تمامی بخش‌ها و حوزه‌های اندیشه با یکدیگر مبتنی بر تبعیّت فروع از اصول و مبانی مشخص پذیرفته‌شدهٔ صاحبان اندیشه در همهٔ زمینه‌ها.

هفتم. پذیرش لوازم منطقی اندیشه و مبانی پذیرفته‌شدهٔ خویش.

هشتم. پذیرش نظریهٔ اتباع‌احسن در همه‌جا و همه‌حال. این گزاره مربوط به گزینش رویکردی خاص از میان نظریات عقلانی مختلف است. ترجیح نظریهٔ برتر با معیار تشخیص عقل فردی و مبتنی بر سایر مؤلفه‌های عقلانی شمرده شده، مفاد این گزاره است.

نهم. احتمال‌دادن خطا در برداشت و حالت انتظار داشتن نسبت به دلائل برتر و قانع کننده‌تر. یعنی خطای خویش را محال نداند و برداشت خود را حق مطلق نداند. البته این به‌معنی تزلزل در اندیشه نیست و فردی که تمامی موارد یادشده را در اندیشهٔ خویش مراعات کرده باشد، با اطمینان‌خاطر از عقلانی‌بودن مسیر انتخابی خویش، به لوازم آن عملاً ملتزم می‌ماند ولی ذهن خود را نسبت به نقدها و پرسش‌ها منتظر می‌گذارد تا با بررسی مداوم اندیشه‌های جدید، راه گریز از خطا را بر خویشتن نبندد.

دهم. توجه همیشگی به محدودبودن خویشتن و نامحدودبودن حقیقت و حقایق در بیکران هستی. بنابراین، بهرهٔ هرکس از حقیقت، به‌قدر همت و توان اوست. نتیجهٔ این سخن این است که هیچ‌کس را در صحنهٔ اندیشه، باطل مطلق ندانیم و هیچ‌گاه

خود را حق مطلق ندانیم.

این رویکرد، منافاتی با باورهای دینی و شرعی آدمی نیز ندارد، چرا که برداشت‌های عالمان دین و شریعت، همیشه با احتمال خطا همراه است و عالمان شیعه را به‌خاطر اقرار به این مطلب «مخطِّئة: خطاپذیر» نامیده‌اند.

شاید گزاره‌های دیگری نیز وجود داشته باشند ولی به‌گمان‌من، مراعات همین گزاره‌ها می‌تواند معیار لازم برای عقلانی دانستن یا ندانستن یک اندیشه را فراهم کند.

این گزاره‌ها میراث عقلانی بشر است که صرف‌نظر از تصدیق یا تکذیب شرایع یا پیروان آن‌ها، مورد بررسی و پذیرش قرار گرفته‌اند. البته در متون اولیهٔ شریعت نیز تأیید لزوم مراعات موارد یادشده را آشکارا می‌توان دید (هرچند در پذیرش برخی گزاره‌ها، اختلافاتی در برداشت‌های عالمان شریعت نیز وجود دارد).

عقلانیت عملی نیز نشانه‌هایی دارد که به برخی از راهکارهای آن در محدودهٔ گفتار و کردار اشاره می‌کنم:

یکم. التزام عملی به مبانی نظری و لوازم منطقی آن‌ها در همه‌حال و همه‌جا، نشانهٔ عقلانیت است. تناقض بین نظر و عمل، گواه صادقی بر عدم عقلانیت عملی است.

دوم. هر رفتاری که درپی اهداف عقلانی باشد رفتار عقلانی نامیده می‌شود. اگر کسی همت و تلاش خود را بدون داشتن هدفی معقول به‌کارگیرد، این عملکرد او عقلانی نیست. حتی کسی که وقت، قدرت یا ثروت خود را بدون دلیل قانع‌کننده، صرف امور «اهمّ: باارزش‌تر» نمی‌کند و به امور کم‌اهمیت‌تر می‌پردازد، رفتار او عقلانی نیست، تا چه‌رسد به کسی که توان خویش را صرف امور بیهوده می‌کند.

سوم. استفاده از راهکارهای معقول و منطقی مناسب‌تر و رساناتر به مقصد. برای

رسیدن به اهداف عقلانی، باید از راهکارهای مناسب‌تر و رساناتر به اهداف نیز بهره گرفته شود. خود این راهکارها نیز باید منطقی و معقول باشند. مثلاً در شرایط اختیاری، نمی‌توان برای سیرکردن یک گرسنه، اقدام به سرقت کرد، چرا که سرقت، امری غیرمنطقی و ناپسند است.

چهارم. بهره‌گیری از گفتار مناسب برای بیان خواسته‌ها و نظریات صحیح، نشانگر عقلانیت عملی است. برای این منظور لازم است به چندنکته توجه شود:

الف. تناسب عملی بین نظریات و گفتار مبتنی بر آن‌ها لازم است. مثلاً، نمی‌توان قائل به لزوم وحدت شد و در همان حال از بیانات اختلاف‌انگیز بهره گرفت. نمی‌توان قائل به لزوم مدارا و تسامح و تساهل شد و از زبانی بهره گرفت که بیانگر عدم تحمل مخالف است. نمی‌توان مدعی پذیرش نظریهٔ نسبیّت شد و از زبان و بیان جزمیّت و مطلق‌گرایی بهره گرفت. نمی‌توان قائل به تکثرگرایی شد و در مقام گفتار از واژگانی بهره گرفت که مناسبتی با آن ندارد.

ب. هریک از ما، برداشتی خاص از پدیده‌های ذاتی و معنوی پیرامون خویش داریم. ممکن است که فرد یا افراد دیگری از هم‌نوعان نیز با این برداشت ما موافق باشند و ممکن است که کسانی با دیدگاه ما مخالفت ورزند. در جایی که دلایل کافی برای اشتراک‌نظر عمومی وجود ندارد، لازم است در گفتار خویش، به شخصی‌بودن تصور و برداشتمان توجه کنیم. هرگونه ابهام یا ایهام (تعمدی) در تعبیر، صداقت گفتار (صدق الحدیث) را مخدوش می‌کند.

پ. باید به معانی متعارف واژگان توجه کرد و از به‌کاربردن آن‌ها در معانی غیرمتعارف، پرهیز کرد. مگر آنکه پیشاپیش، ارادهٔ معنای خاص موردنظر، با مخاطب درمیان گذاشته شود.

ت. ارتباط منطقی بین گفتار با موضوع و ادعای موردنظر وجود داشته باشد. آسمان و ریسمان را به‌هم نبافد و «ماست و دروازه و فیل و پشه» را به‌خاطر کمترین

شباهت، به‌هم سنجاق نکند.

به‌گمان‌من، در بیان نظریات مختلف فلسفی، کلامی، اخلاقی، اقتصادی و... می‌توان با معیار قراردادن موارد یادشده، میزان برخورداری نظری و عملی آدمی از عقلانیت را سنجید و هرچه معیارهای یادشده، بیشتر مراعات گردد، بهرهٔ بیشتری از عقلانیت خواهد داشت. عدم‌مراعات این معیارها، موجب فقدان عقلانیت لازم در جنبهٔ عملی می‌گردد.

ج۲.

در آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ کهف (قل إنّما أنا بشر مثلکم یوحی إلَیّ) تأکید بر سه مسئله شده است: بشر بودن، مماثلت پیامبر با سایر آدمیان در تمامی جهات بشری، انحصار تمایز پیامبر از سایر آدمیان در تلقی وحی به‌گونه‌ای خاص (که برای سایرین اتفاق نمی‌افتد) و علت آن نیز در سایر آیات قرآن آمده است.

یکم. بسیاری از پیروان انبیای پیشین، تصوری ماورائی از پیامبران خدا داشتند و آنان را تافته‌هایی جدابافته و دارای سرشتی متفاوت از آدمیان و یا فرزندان خدا، می‌پنداشتند. برخی نیز مدعی بودند که پیامبران، جسم‌هایی بشری هستند که ملائکةالله در آنان حلول کرده‌اند. گروهی نیز آنان را در حد خداوند قرار داده و آنان را خدا می‌دانستند. در پاسخ این تلقی‌های ناصحیح، تأکید بر بشربودن پیامبران، ضروری بوده است.

دوم. گروهی نیز آنان را آدمیانی می‌دانستند که پس از گزینش ازجانب خداوند، دارای علم و آگاهی‌های فوق بشری و عالمِ بما کان و ما یکون و ما هو کائن (علم مطلق نسبت به همه‌چیز در گذشته، حال و آینده) می‌دانستند و آنان را داری قدرت مطلقه می‌پنداشتند (چیزی که به خدای رحمان اختصاص دارد و انحصاراً درمورد او صادق است). در پاسخ این تلقی‌های ناصحیح، تأکید بر مماثلت پیامبران با سایر مردم در نقایص و توانایی‌ها (به‌استثنای مأموریت پیامبری) ضروری بوده و هست.

ازطرف‌دیگر، بسیاری از مردم اظهار می‌داشتند چرا خداوند مَلَکی از ملائکه را

به‌عنوان پیامبر، به‌سوی ما نمی‌فرستد؟ این ترکیب (بشر مثلکم) درپی پاسخ‌گویی به آن سئوال نیز بوده است تا معلوم گردد تنها پیامبرانی که هم‌نوع بشر و مثل آنان‌اند، می‌توانند به‌عنوان الگوی بشر قرار گیرند، چرا که واجد تمامی نواقص و توانایی‌های هم‌نوعان خویش‌اند و بااین‌همه، از کارهای ناپسند پرهیز می‌کنند و در کارهای پسندیده، معمولاً پیشگام‌اند؛ ولی اگر پیامبران را از ملائکه برمی‌گزید، قابلیت الگوبودن آنان برای بشر، از بین می‌رفت، چرا که توانایی‌ها و نواقص آنان با آدمیان، یکسان نبود و درنتیجه، امکان احتجاج و اعتذار برای گناهکاران دربرابر خدای سبحان وجود داشت و اصطلاحاً حجت الهی ناتمام می‌شد.

سوم. وحی خاص انبیاء (مأموریت)، با وحی کلی و شامل همهٔ موجودات (الهام) یا وحی خاص به غیرانبیاء (هدایت) تفاوت دارد. همان‌طور که مأموریت برخی از انبیاء نیز متفاوت بوده است.

البته تردیدی نیست که گزینش الهی نیز تابع معیارهای فطری است و تباینی با معیارهای فطرت بشری ندارد. بنابراین احسن و اصلح افراد بشر در هر زمان، به پیامبری برگزیده می‌شدند. کسانی که به‌طور نسبی، کم‌خطاترین افراد عصر خویش بوده و جزء صالح‌ترین افراد یا برترین فرد جامعهٔ خویش بوده‌اند.

گزینش چنین افرادی برای مأموریت الهی هدایت بشر، امری طبیعی و عقلانی است. به‌اقتضای طبیعت این گزینش، پیامبران الهی باید در گرفتن وحی و رساندن آن به سایر افراد بشر، معصوم از خطا باشند. بنابراین، آنان در درک پیام الهی و تبلیغ آن با سایر افراد بشر، تفاوت دارند و عنایت خاص خداوندی را در انجام مأموریت خاص خویش، با خود دارند. درک آنان از وحی، درکی بدون خطا است و درک مردم عادی، با احتمال خطا همراه است.

ج۳.

مقدمهٔ پرسش‌های شما را درست نفهمیدم. اما پاسخ پرسش‌های شما را با درک ناقص خود ارائه می‌کنم:

اولاً. در قرآن و روایات معتبره، گونه‌های متفاوتی از دلایل را در مباحث مربوط به اثبات وجود خدا، اوصاف ذاتی و عملی او و بحث توحید، می‌توان مشاهده کرد. تفاوت مخاطبان، مقتضی پاسخ‌ها یا توضیحات گوناگونی بوده است که شامل براهین فلسفی و کلامی و استفاده از روش‌های استقرائی و حساب احتمالات نیز شده است.

ثانیاً. سرتاسر قرآن از گزارش رویکردهای دوگانهٔ آدمی نسبت به خالق هستی (ایمان و کفر) پر است. این گزارش از واقعیت، منافاتی با راهنمایی‌ها و هدایت‌های قولی و عملی قرآن و پیامبر خدا ندارد. بنابراین، منافاتی بین تلاش برای تعالی‌بخشیدن به ذهنیت افراد با تبیین آن واقعیت‌ها وجود ندارد. بسا که بیان آن واقعیات، درس تاریخی باشد برای ارتقای ذهنی افراد بشر و تعلیم حکمتی باشد برای عبرت‌آموزی و پیمودن راه‌های مثبت و پرهیز از پیمودن راه‌های منفی.

ثالثاً. نه رویکرد مطلق‌نگر فلسفی، قادر به اثبات تمام مدعیات نظری شریعت محمدی است و نه از عدم قدرت اثبات کل می‌توان نتیجه گرفت که دلایل فلسفی به‌کار نمی‌آید. همین مطلب را درمورد سایر ادله نیز می‌توان گفت.

به‌گمان‌من، هریک را عیب و هنری است که باید از هنر آن بهره گرفت و از عیوب آن دوری گزید. نه می‌توان از برهان علیت (به‌خاطر برخی ادعاهای اثبات‌نشده) در مبحث اثبات خالق هستی و توحید، صرف‌نظر کرد و نه می‌توان مدعای فلاسفه را در باب برخی از اوصاف الهی مثل علم و ارادهٔ حق تعالی، به‌تمامی پذیرفت. اجمالاً هریک از این ابزارها دارای توان محدودی است که نمی‌توان از آن‌ها بی‌بهره ماند و مدعی توان حل مسائل شد.

۱۷ شهریور ۱۳۸۵، مشهد

(پاسخ به پرسش‌های برخی دانشجویان دانشگاه شهیدبهشتی)

حقوق بشر

۱. علت تأکید من درمورد اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر این است که این اعلامیه، یکی از متون مورد تأیید و تأکید اکثریت کم‌نظیری از خردمندان بشر است. شاید (با اندکی تسامح) بتوان گفت تنها متن کلی و اصولی موردتوافق عقلای جهانِ بشریت در سدهٔ اخیر است. البته برخی متون جزئی دیگر هم وجود دارند که ناشی از آن متن کلی و اصولی و موردتوافق جامعهٔ جهانی‌اند.

مرحوم آیت‌الله مطهری، علی‌رغم داشتن برخی انتقادات، تعبیر دین انسانیت را برای اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، به‌کار برده است. (یادداشت‌ها، ج۳، ص۲۲۷).

۲. در بحث‌های «عقل و شرع»[۱] و توضیحات و پاسخ‌های مکرر به نقدهایی که به آن مباحث شده بود، توضیح داده‌ام که وظیفهٔ شرایع آسمانی، تأیید راهبردها و راهکارهای اجماعی عقلای بشر بوده است. یعنی آنچه از نظر عقل و برداشت اجماعی عُقلا، الزام به فعل یا ترک آن شده باشد، مورد تأیید و تأکید شریعت محمدی(ص) قرار گرفته و می‌گیرد و آنچه مورد اختلاف عُقلا باشد، در محدودهٔ اظهارنظر شارع و گزینش او واقع شده و می‌شود.

قرآن‌کریم، تنها مسئولیت پیامبران را درمورد همهٔ شرایع و همهٔ کتب مقدس، درضمن آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ بقره[۲] و درمورد قرآن در آیهٔ ۶۴ سورهٔ نحل[۱] صراحتاً بیان

---

۱. ر.ک: کتاب «شریعت عقلانی: در نسبت عقل و شرع» از همین نویسنده.

۲. کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه... .

کرده است. آن مسئولیت، چیزی نیست جز روشن‌کردن حکم مسائل اختلافی بین عقلای بشر.

البته تنها هدف دنیایی دین خدا و شرایع مختلفهٔ الهی، راهنمایی بشر به‌سوی عدالت است که با انجام مسئولیت داوری در مسائل اختلافی بین عُقلا آن را در معرض انتخاب بشر، قرار داده و می‌دهد.

۳. نتیجه‌ای که از دو گزارهٔ پیشین حاصل می‌شود، اهمیت‌یافتن نمونه‌هایی چون اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر به‌عنوان متن موردتوافق عقلای بشر است که مبتنی بر این استدلال، مورد تأیید و تأکید شریعت محمدی(ص) خواهد بود و تخلف از مفاد آن (با تفسیری فطری و عقلانی) عقلاً و شرعاً ممنوع است.

گرچه مخالفان این استدلال نیز، پس از امضا یا اعلام قبول و وفاداری نسبت به مفاد اعلامیهٔ یادشده (که شامل تمامی کشورهای عضو سازمان ملل‌متحد، از جمله کشورهای اسلامی می‌شود) و پذیرش بقای عضویت در سازمان ملل، به‌عنوان عهد و میثاقی بین‌المللی، عقلاً و شرعاً، ملتزم و متعهد به اجرای آن خواهند بود. آنان می‌دانند که هرگونه اقدام به نقض این پیمان بین‌المللی، از گناهان کبیره شمرده می‌شود، چرا که نقض‌عهد شرعاً حرام است، هرچند در یک‌طرف عهد و پیمان، پیامبر خدا(ص) باشد و در طرف مقابل او، کفار یا مشرکان باشند.

۴. علت آغازین تصویب این عهد و پیمان بین‌المللی هرچه باشد، موجبی برای نقض آن نمی‌شود. ادعای برخی از عالمان، نوعی انگیزه‌یابی است که به‌گمان‌من، تغییری در نتیجهٔ مطلب نمی‌دهد. من با منطق «اُنظر إلی ما قال و لا تنظر إلی مَن قال: به آنچه گفته شده است نگاه کن و نه به گویندهٔ سخن» به تبیین مسائل می‌پردازم و معتقدم سخن حکیمانه را از هرکسی که باشد، باید پذیرفت و سخن غیرحکیمانه را

---

۱. و ما انزلنا علیک الکتاب الاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون.

از هرکسی که باشد، نباید پذیرفت. حال اگر کسانی به‌تصور ناصحیح بازگشت از تشییع‌جنازهٔ خدا، طرح و سخن حکیمانه‌ای بر زبان یا قلمشان جاری شد، باید پذیرفت یا خیر؟!

۵. منظور از سخن آخر شما که نوشته‌اید: «حالا که پس از قرن‌ها مهجوریت پیامبر در فرهنگ ما، نوبت به ایشان رسیده است، خوب است که این فرصت را غنیمت بشماریم، تا بیش از این شرمندهٔ ایشان نشویم» به‌درستی درنیافتم.

اگر مقصود شما آن است که مقامات رسمی ایران، سال ۱۳۸۵ را به‌نام پیامبر خدا(ص) مزین کرده‌اند، از آنان بپرسید که آیا تاکنون به‌یاد پیامبر، آن‌هم با صفت اعظم بوده‌اند یا خیر؟ و آیا از پس قرن‌ها، نوبت را به ایشان داده‌اند یا خیر؟!

اگر مخاطب حقیقی شما، نویسندهٔ این سطور است، هنوز قرنی بر من نگذشته است تا معلوم شود که او را مهجور گذاشته‌ام یا خیر؟ به‌گمان‌من، راه خروج از مهجور ساختن پیامبر رحمت، تبیین اصول شریعت او، مبتنی بر مبانی علمی و عقلانی است. کاری که سه‌دهه از عمر خود را به تحصیل و تحقیق دربارهٔ آن اختصاص داده‌ام و دهک چهارم آن را، علاوه بر ادامهٔ تحقیق، در تبیین و تبلیغ شریعت عقلانی گذرانده‌ام.

اگر مقصود شما، مجموعهٔ رویکردهای فرهنگی عالمان دینی است، مهجورماندن روح پیام پیامبر رحمت(ص)، و بی‌تفاوتی گاه و بی‌گاه آنان نسبت به ادعاهای نامعقول برخی مدعیان پیروی از وی (که منجر به تحریف شریعت و ارائهٔ فرهنگ خرافی، به‌نام دیانت و مذهب شده است)، باید نگرانی بیشتری را برانگیزد.

شاید برخی تصور کنند که با برزبان جاری‌کردن بیش از پیش نام پیامبر(ص) و ذکر صفات نیکو و گاه غلوآمیز و تأکید بر برداشت‌های غیرعلمی از زندگی و سیرهٔ او و یا سرودن اشعار و نوحه‌های عوامانه، سالی را سپری خواهیم کرد که حداکثر (در مقام شمارش) نام ایشان را بیش از سال‌های گذشته، برزبان خود و رسانه‌ها

جاری می‌کنیم، ولی آیا این به‌منزلهٔ پایان مهجوریت خواهد بود؟!

مطمئناً شما با این‌گونه تصورات، میانه‌ای ندارید، ولی دریغم آمد که با شما هم‌آوا نشوم و از مهجوریت هدف پیام الهی پیامبر سخنی نگویم.

آنان که در چندماه گذشته، با انتشار تصاویری اهانت‌بار از پیامبر خدا(ص)، خود را شهرهٔ خاص و عام کردند، سهم خود را از علم و اخلاق، نشان دادند. کاش می‌شد سهم مسلمانانی را که تصور آن تصاویر را با گفتار و رفتار خود، در اذهان کاریکاتوریست‌ها و حامیان آنان، پدید آورده بودند و درحقیقت، اهانت اصلی را به صاحب «خُلق عظیم» روا داشته‌اند، را در این میدان، تعیین کرد. کاش می‌شد... .

۲۲ فروردین ۱۳۸۵، مشهد

ارسال: ۱۱ اردیبهشت ۸۵

وحدت وجود؟

پرسش. لطفاً نظر صریح خود را درمورد نظریه وحدت‌وجود چه در دید فلسفی صدرایی (وحدت در اصل و کثرت در مراتب) و چه دید عرفانی امثال محی‌الدین ابن‌عربی، شیخ‌محمود شبستری (وحدت شخصیه حقیقیه و کثرت در مظاهر) و پیروان متأخر آنان بیان فرمایید. آیا وحدتی که آقایان برای خدا و یا بهتر بگویم هستی (به‌قول خودشان) اثبات می‌کنند ربطی، تناسبی یا مطابقتی با توحید موردنظر قرآن و معصومین(ع) دارد؟ مگر نه‌این‌است که توحید مستفاد از قرآن و روایات، توحید الوهی (نه وجودی) پروردگار و مغایرت و بینونت حقیقی خالق با مخلوق می‌باشد؟ آیا بینونت موردنظر امام‌علی(ع) فقط بینونت در ماهیت و تعین بوده و موجودات با صرف‌نظر از ماهیت و تعینشان در حقیقت و ذات هستیشان با خالق اشتراک و سنخیت دارند؟ آیا نظریهٔ انسان کاملی که آقایان از بطن این نظریه بیرون آورده با نظر قرآن و روایات و تاریخ قطعی اسلام درمورد انسان برتر و اسوه که همان حضرت رسول(ص) و اهل‌بیت بزرگوار آن حضرت می‌باشند تناسب و سنخیت و تطابقی دارد؟ آیا مقامات و درجاتی که اینان برای انسان کامل اثبات می‌کنند روح پیامبر و آلش(ص) از آن‌ها خبر داشته و دارد؟ لطفاً در جوابم این‌بار ننویسید:

از نظرگاه است ای مغز وجود — اختلاف مؤمن و گبر و جهود

به نام خدای رحمان و رحیم

گرچه شما مرا از نوشتن و آوردن شعر مولوی منع کرده‌اید، ولی اطمینان دارم که مقصود شما پرهیزدادن من از خلاصه‌نویسی است و نه ممانعت از همراهی با دیدگاه اندیشمندی در قوارهٔ مولوی.

و اما پاسخ پرسش‌های شما:

۱. اصولاً اظهارنظر قطعی درمورد خدا و کیفیت وجود او برای آدمیان، ازنظر منطقی

ناممکن است. چرا که خدای عارف و فیلسوف و متکلم، موجودی بی‌نهایت است و تمامی صفات و افعال او نیز همچون وجودش، نامحدود و بی‌انتهاست. اما انسانی که دربارهٔ خدا می‌اندیشد و می‌خواهد از ذات یا صفات یا افعال او گزارش دهد، موجودی بانهایت و محدود است. آشکار است که هرچه ظرف وجودی آدمی را وسیع بدانیم (حتی کامل‌ترین انسان در مجموعهٔ هستی) درک او از حقیقت وجود خدا و ذاتیات او، درکی شدیداً محدود خواهد بود.

بدون احاطهٔ علمی بر چیزی، نمی‌توان آن را به‌صورت کامل درک کرد. باید حدود هر چیزی را دانست تا به‌آن معرفت تفصیلی پیدا کرد و تردیدی نیست که احاطهٔ تفصیلی محدود بر نامحدود، عقلاً ممتنع است. تنها چیزی که می‌تواند در دسترس بشر قرار گیرد، احاطه و معرفت اجمالی از خدا است.

۲. بشر با تمام دانش حصولی و حضوری‌اش، تنها جلوه‌هایی از جلوات ذات احدیت را مشاهده می‌کند و شعاعی از نور مطلق را می‌تواند تحمل کند. این محدودیت در همهٔ نشئات وجودی انسان در دنیا و آخرت باقی می‌ماند و تنها دستخوش تحول و تعالی می‌شود ولی علو او چندان نخواهد بود که «علی اعلی» را به محدودهٔ وجود خویش محدود سازد. اگر به داستان موسی و بزرگان بنی‌اسرائیل در قرآن و تجلی نور بر کوه و بیهوش‌شدن آنان توجه کنیم و آن را صرفاً بیان تاریخ نبینیم، درک این سخن بر ما آسان می‌شود.

۳. تصویر عارفانی چون ابن‌عربی یا عطار و ابوسعید و بایزید و خرقانی و حلاج یا حافظ و مولانا و شمس یا هرکس دیگر از این بزرگان، مبتنی بر تجلی رحمت و محبت خدای ارحم‌الراحمین و جلوات جمال اوست. تصویر فیلسوفانی چون ابوعلی و ابن‌رشد مبتنی بر تجلی تدبیر و سببیّت خدای مسبّب‌الأسباب و مدبّرالأُمور است و جلوات جلال خداوندی است و فلسفهٔ اشراق سهروردی، مبتنی بر تجلی نورانیت الهی و جلوهٔ جمال اوست. فلسفهٔ متعالیهٔ صدرایی، پلی بین فلسفه و عرفان است و جمع بین جلوات جمال و جلال خداوندی.

تصویر ارائه شده ازسوی این مکاتب و مشارب فکری، تصویری درحد فهم و درک آدمیان و هماهنگ با میزان دانش آنان است. نه عارفانی چون ابن‌عربی و حلاج، مدعی الوهیت یا اتحاد حقیقی ذاتی با خدای سبحان‌اند و نه ابوعلی و سهروردی و صدرای‌شیرازی، مدعی مباینت یا اتحاد کامل با ذات مقدس خدای یگانه‌اند.

اظهارات آنان در چارچوبهٔ زبان عربی یا پارسی، دچار محدودیت‌های زبانی شده و آنان را در نشر یافته‌های درونی، دچار مشکل کرده است و فهم‌های ناقص‌تر مخاطبان ناآگاه آنان، تصوراتی ناصحیح و گاه مشرکانه را رقم زده است.

برداشت‌های عوامانه از پرده‌برداری‌های میسور و ممکن عارفان و فیلسوفان، که امکان خطا در آن کاملاً منطقی است، کار را به تکفیر و تفسیق بزرگان و گرفتن جان برخی از آنان رساند که شهیدِ جهلِ زمانهٔ خویش شدند.

برداشت‌های عارفان و فیلسوفان و متکلمان از رابطهٔ ذاتی و صفاتی و افعالی خدا و خلق، تمام سرمایهٔ بشری در این زمینه است. این برداشت‌ها باتوجه به متون اولیهٔ شریعت و تحلیل و تفسیر و تأویل قرآن پدید آمده است و تفاوت‌های موجود، نشانگر آن است که حجت بالغهٔ الهیه نزد هیچ‌یک از آنان نبوده و نیست و تنها با ترجیحات شخصیه می‌توان به یکی از آنان تعلق‌خاطر پیدا کرد. چرا که هریک کشف و شهود خویش را می‌بیند و یا استدلال خود را برتر می‌داند و داور یگانهٔ موردتوافقی حضور ندارد که حکم و سخن او فصل‌الخطاب باشد و همه را همراه و هم‌رأی کند.

۴. به‌گمان‌من، تنها ذات مقدس خداوندی می‌تواند (با حفظ مراتب نزول از نامحدود به محدود) خود را به مخلوقاتش بشناساند. برای این‌منظور، باید حقایق الهیه از طریق وحی یا الهام، به موجود محدود رسانده شود. باتوجه به ظرفیت محدود آدمی (و سایر مخلوقات) آن حقایق باید دچار نزول و تنزیل مکرر قرار گیرد تا لباس محدودیت بپوشد و در اندازهٔ توان بشر و شایستهٔ قوارهٔ آدمی شود.

بنابراین و پس از اثبات نبوت خاصه، تنها مرجع عمومی برای اثبات جزئیات صفات و افعال خدای سبحان و تبیین نسبت وجودی او با مخلوقات، چیزی جز متن

وحیانی نیست. البته کلیاتی چون اثبات وجود خدا و ضرورت معاد، اثبات نبوت، بدیهیات و اولیات عقلیه، و مقتضای فطرت و طبیعت، تنها در حیطهٔ مرجعیت عقل بشر است و متن وحیانی باید با آن منطبق شده و سپس به آدمیان عرضه شود.

۵. تحصیل‌کردهٔ ممتاز مکتب وحی و دانش‌آموز برترِ معلم شریعت(ص)، در اولین خطبهٔ نهج‌البلاغه‌اش در وصف خدای رحمان می‌گوید: «مع کل شیئ لا بمقارنة و غیر کل شیئ لا بمزایلة: با هر پدیده‌ای هست، نه به‌گونهٔ قرین و همراه، و غیر از هر پدیده‌ای است، نه به‌گونه‌ای جدای از آن‌ها.» این کلام امیرمؤمنان(ع) نه‌تنها هیچ دلالتی بر «بینونت: مغایرت کلی» ندارد که آن را منتفی می‌داند. از این کلام علوی(ع) برداشت‌های متفاوتی را می‌توان داشت.

اگر قرائت ما این‌گونه باشد که خدای سبحان با پدیده‌ها است، نه آن‌گونه که دو پدیدهٔ حقیقتاً جدا ولی قرین و همراه یکدیگر (همچون دو دوست، مرید و مراد، عاشق و معشوق) که باهم هستند ولی می‌توانند از یکدیگر جدا شوند و تنها بمانند، با نظریهٔ عُرفا سازگار خواهد بود.

اگر برداشت کنیم خدا با همهٔ پدیده‌ها است، به‌گونه‌ای که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند مستقل از او و بدون او وجود داشته باشد ولی این به‌منزلهٔ ترکیب و مقارنهٔ وجودی بین خدا و خلق نیست با برداشت فلاسفه سازگار خواهد بود.

می‌توان گفت در اصل نیاز ممکنات به واجب‌الوجود، در وجود و بقای خود، تردیدی نیست. پس «مزایله» و جدایی حقیقی ممکن نیست، ولی «معیّت: همراه‌بودن» خدا با خلق نیز به‌منزلهٔ ترکیب انضمامی و تقارن خارجی نیست. این رویکرد متکلمان است.

به‌گمان‌من، التزام به یکی از این برداشت‌ها، نه ممنوع است و نه لازم. می‌توان دراین‌خصوص قائل به «نمی‌دانم» شد. چیزی که برای من حقیقت دارد این است که حقیقتاً از نسبت وجودی خدا با خلق، اطلاع ندارم و هنوز به ترجیح یا ضرورت گزینش یکی از برداشت‌ها، نرسیده‌ام. مهم این است که به وجودی مطلق و قادر و

علیم و رحمان و رحیم، ایمان دارم.

۶. اما درمورد انسانِ کامل، نظریهٔ عرفانی را دچار غلو می‌بینم. دیدگاه فلسفی، انسانِ کامل را به‌معنی شناخت کلی عوالم هستی و ظهور حقیقت در انسان (حکمت) و سیطرهٔ عقل بر غرایز و شهوات (عدالت)، می‌داند.

گمان می‌کنم که دیدگاه فلاسفه را با اندکی تصرف، می‌توان پذیرفت. اگر انسان را محور هستی یا جانشین خدا در زمین ندانیم و او را موجودی شریف و با کرامت فرض کنیم که صرفاً به توانایی‌ها و نیازهای حقیقی خود می‌پردازد و دستش از شناخت کامل بسیاری از پدیده‌های هستی کوتاه است، پذیرش دیدگاه فلاسفه درمورد انسان کامل را می‌توان پذیرفت.

تردیدی نیست که نظریات رایج، مبتنی بر انسان‌محوری در مجموعهٔ هستی است. اندیشه‌های رایج سنتی و اندیشه‌های رایج مدرن (بشری و الهی) در این مطلب اتفاق‌نظر داشته و دارند که انسان، محور هستی است.

الهیون معتقدند انسان اشرف مخلوقات و جانشین خدا در زمین است و تمامی آنچه در زمین و آسمان است، برای بهره‌گیری آدمی آفریده شده است و همهٔ اندیشمندان کنونی (شاید به‌استثنای اندکی از آنان) بر این باورند که آدمی تنها موجود دارای شعوری است که می‌تواند کلیات را دریافت کند و علم بیاموزد و در تمامی هستی تصرف کند و تمامی هستی را در خدمت منافع خویش درآورد.

گمان می‌کنم که این رویکردهای نظری، دچار غلوّند و باید تعدیل شوند. انسان در محدودهٔ توان و نیازهای خود، محصور است و بیش از تاب و توانش، از او انتظار نمی‌توان داشت. به جای خدا نشاندن آدمی در طبیعت، ادعایی است که آدمی را ازپا درمی‌آورد و حتی مجال انسانیت را از او می‌گیرد.

در این تلقی‌های مشترک یا مشابه، اکثر روشنفکران دینی و مدرنیست نیز با دیگران همراه و هم‌رأی‌اند. بنابراین، رواج گستردهٔ این تلقی از آدمی، در گذشته و حال زندگی بشر، غیرقابل‌تردید است.

به‌گمان‌من، داوری‌کردن آدمیان، درمورد نسبت خود با سایر موجودات هستی و در صدر نشاندن آدمی، صحیح نیست. البته برخی از موجودات، دارای حس برتری‌جویی‌اند و به‌مقتضای طبیعت خویش، چنین تصوری از خود داشته و دارند. ولی نمی‌توان داوری در این امر را (که یک‌سوی آن آدمی است و از نتیجهٔ داوری می‌تواند منتفع گردد) به ذی‌نفع سپرد و انتظار نتیجه‌ای عادلانه و منصفانه داشت.

الهیون، می‌توانند داوری را به خالق هستی که داوری با عدالت مطلق و کمال آگاهی از حقیقت وجود همهٔ موجودات است، واگذار کنند و مبتنی بر کلام او (قرآن یا سایر کتاب‌های مقدس) اظهارنظر کنند. در گزارش‌های قرآن و روایات معتبره، برتری مطلق آدمی بر سایر موجودات را نفی کرده و تنها او را جانشین موجودات پیشین ساکن در زمین قرار داده است. انسان شرکای بسیاری در هستی دارد که مزایای آن‌ها نسبت به یکدیگر، مزایای نسبی است.[۱]

۷. اگر مقصود از درجات پیامبر خدا(ص) و اهل‌بیت(ع) چیزهایی است که عارفان یا نظریات رایج شیعی می‌گویند، اطمینان دارم که شدیداً دچار غلو است. آنان همهٔ ضعف و قوت‌های جسمی انسانی را همچون هم‌نوعان خویش داشته‌اند. در فهم حقایق هستی، اتصال به وحی الهی و تفسیر بی‌خطای وحی و شریعت محمدی(ص) آنان را از دیگران متمایز ساخته است. این امور نیز بر اثر قابلیت‌های پیشینی و پسینی، نصیب آن بزرگواران شده است.

البته داشتن علم‌الیقین نسبت به مطلوبات و منهیات الهی، موقعیت و رفتاری را برای آنان رقم زده است که فاقدان آن را به حسرت می‌کشاند. این مقام، چندان والا است که احتیاجی به غلو نیست تا ارجمندی بزرگان شریعت را اثبات کند.

۲۱ آبان ۱۳۸۶، فریمان

---

۱ ر.ک: کتاب مبانی شریعت از همین نویسنده

پرسش‌های اصولی‌فقهی

س۱. اولاً باید توجه کرد که در ساحت گزاره‌های علمی (به‌معنای science) اگر درموارد اختلافی به‌عنوان‌مثال پنج رویکرد ابطال‌نشده و تقویت‌شدهٔ مختلف برای حل یک مسئله یا گرفتن یک تصمیم در مجامع علمی وجود دارد که هر پنج‌رویکرد هم‌تراز هستند صرفاً باید بین این پنج رویکرد دست به انتخاب زد.

حال اگر یکی از این رویکردها برگرفته از دین است، (به نظر شما) رجحان جهت انتخاب دارد و مؤمن باید آن را انتخاب کند و این از مصادیق اظهارنظر شریعت در موارد اختلافی است. اما اگر شریعت در خارج از این پنج رویکرد گزاره یا رویکردی دارد که این رویکرد اساساً موردتحقیق قرار نگرفته یا موردتحقیق قرارگرفته و ابطال شده یا موردتحقیق قرار گرفته و هم‌تراز پنج رویکرد اشاره‌شده نیست نباید این گزاره را انتخاب کرد و صرفاً باید از بین پنج گزاره مذکور دست به انتخاب زد و این مورد از مصادیق گزینش‌گری شریعت نیست. آیا موافقید؟

اگر استدلال عُقلا مبتنی بر انحصار عقلی گزینه‌ها در پنج‌مورد فرضی باشد، شریعت نمی‌تواند خارج از آن موارد اقدام به تصمیم‌گیری کند. چرا که مخالفت با عقل برای شریعت عقلانی، عقلاً مجاز نیست.

اگر استدلال آنان مبتنی بر عدم‌انحصار گزینه‌ها باشد، نه‌تنها شریعت و پیروان آن، که سایر عُقلا نیز حق گزینش گزینه‌های منطقی خارج از موارد پنج‌گانهٔ یادشده را دارند.

س۲. در نوشته‌هایم گفتم (و بیان کردم) که رجوع به آرای دینی در موارد اختلافی (با توضیح فوق) منع عقلی ندارد. اما از بایدی در این کار صحبت نکردم. دلیل شما برای این

باید چیست؟ اگر دلیل عقلی (و احتمالاً اگر دلیل عقلی، و احتمالاً مؤید نقلی در کنارش) یا صرفاً دلیل نقلی دارید بفرمایید.

اگر کسی ادعا کند: «من پیرو نظریات مارکس هستم» طبیعتاً باید برای صدق ادعای او، دست به تجربه زد. اگر حقیقتاً در همهٔ موارد اختلافی و جاهایی که اظهارنظر صریح مارکس، برای همگان آشکار است، فرد یادشده را مدافع و ملتزم به نظریات مارکس یافتیم، او را عقلاً در این ادعا صادق می‌دانیم و اگر هرگز ملتزم به آن نبود، عقلاً ادعای او را کاذب ارزیابی می‌کنیم.

حال اگر کسی خود را پیرو شریعت موسی، عیسی یا محمد (که درود خدا بر آنان باد) معرفی می‌کند، همین روند ارزشیابی را درمورد وی اعمال می‌کنیم. سخن من این است که نمی‌توان ادعای پیروی از شریعت محمدی(ص) را مطرح کرد و در مسائل اختلافی بین عُقلا، رویکرد عقلانی شریعت را بر دیگر موارد ترجیح نداد. بنابراین، دلیل من دراین‌خصوص، دلیل عقلی بر صدق ادعا است. اگر کسی ادعایی ندارد و نداشته باشد، طبیعتاً از این الزام عقلی برکنار خواهد ماند. این بحث مربوط به مقام اثبات است.

البته به‌صورت مصداقی اگر بخواهیم از نظر خاص شریعت محمدی(ص) در موردی خاص آگاه شویم (که حکم عقلی الزامی و انحصاری درآن‌خصوص نباشد، یعنی مورد بحث فعلی ما)، راه کشف رویکرد شریعت در هر مسئلهٔ اختلافی، ثبوتاً درگرو وجود نقل معتبر شرعی است.

س۳. شما فرموده‌اید احکام اجتماعی شریعت بر طریق امضای اجماع عُقلا بوده و دلیل آن را هم تأیید این رویکردها جهت ترغیب مردم به اجرای آن‌ها دانسته‌اید (احتمالاً جهت حفظ نظم عمومی جامعه. موافقید؟). اما در مواردی این رویه نقض شد. مانند تحریم شراب و یا تحریم قتل یک قبیله در برابر قتل یک نفر از قبیله دیگر یا حکم به دادن مهریه به خود

زن به جای پدر او. این‌موارد را چگونه تفسیر می‌کنید؟ آیا این موارد دستاویز این مطلب قرار نمی‌گیرد که شرع در برابر اجماع عقلای وقت ایستاده است و رویکرد آن‌ها را نفی کرده است؟

شریعت محمدی(ص) در بسیاری موارد اقدام به توسعه و یا تضییق در حکم عقلای عصر نزول کرده است. این توسعه یا تضییق نیز مبتنی بر دلایل عقلی یا رویکردهای برتر سایر عُقلا و ترجیح عقلی سنن برخی جوامع انسانی بر سنت‌های عربِ جاهلی بوده است.

تقلیل حق قصاص به یک نفر دربرابر یک نفر، چیزی بود که برخی یهودیان، مبتنی بر آموزه‌های شریعت موسوی به آن ملتزم بودند و در همان شبه‌جزیرهٔ عرب نیز اجرا می‌کردند. ترجیح این سنت معقول‌تر از سنت لشکرکشی‌های قومی جاهلی عرب بود که منجر به خونریزی‌های بسیار و تداوم کُشت و کشتار می‌شد و این رویکرد، خارج از ادعای امضای سیرهٔ عقلای بشر نبوده و نیست.

درخصوص تحریم خمر نیز دو رویکرد شرب خمر و عدم‌شرب خمر به‌عنوان رفتارهای عقلانی در جوامع بشری آن‌روز و حتی در میان عرب جاهلی، رسمیت داشت. هیچ‌کس مدعی لزوم شرب خمر نبود و تاکنون نیز چنین ادعایی ازسوی عُقلا مطرح نشده است. حتی برخی اقوام و گرایش‌های مذهبی یهودی، شرب خمر را حرام می‌دانستند.

حداکثر نتیجه‌ای که می‌توان از این رویکردها گرفت، عقلانی‌بودن شرب خمر و ترک آن در جزیرةالعرب، تا قبل از رویکرد نهایی شریعت محمدی(ص) بوده است. اسلام، یک سویهٔ عقلانی آن را ترجیح داده و ترک شرب خمر را از پیروان خویش، الزاماً خواسته است. یعنی روش برخی عقلا را بر روش دیگر عقلا ترجیح داده و آن را امضا کرده است.

درمورد مهریه نیز رویکردهای چندگانهٔ محرومیت مطلق زن، قراردادن زن به‌عنوان کالایی که جزو ماترک میت است و به‌عنوان بخشی از مال الإرث به وارث داده می‌شود، قراردادن زن به‌عنوان وارثی که کمتر از نصف مرد بهره می‌برد، محرومیت مطلق زن و فرزندان و به ارث رسیدن اموال به هم‌پیمان صاحب مال و نسخه‌ای که نهایتاً شریعت محمدی آن را عادلانه‌تر از بقیه ارزیابی کرده و امضا کرده است، قبل از اسلام وجود داشتد و گزینش شریعت محمدی(ص) نیز در سه‌مرحله و در هر مرحله به‌صورتی متفاوت تشریع شده و نسخه‌های متفاوتی را گزینش کرده است تا نهایتاً به آخرین نسخه (روش رایج کنونی) رسیده است.

البته نمی‌توان انکار کرد که شریعت محمدی(ص) در برابر برخی سنت‌های تماماً غیرعقلانیِ عرب جاهلی، تمام‌قد ایستاد و آن را باطل شمرد و اساساً آن را حذف کرد. بت‌پرستی از این قبیل است، ولی مگر یهودیانِ اطراف مکه و یا ساکن مدینه و مسیحیان روم و زرتشتیان ایران و امثال ایشان، بت‌پرست بودند و مگر در این گروه‌های بزرگ انسانی، کسانی که جزو عُقلا به‌شمار آیند، نبودند؟! مدعای شریعت عقلانی، امضای سیرهٔ عقلا است نه رفتارها و باورهای غیرعقلانی و باید بین این امور، تفکیک کرد.

س۴. چرا برخی از گزاره‌های ناظر به طبیعت و تاریخ که در قرآن آمده امروزه نادرست از آب درآمده‌اند؟ آیا این گزاره‌ها نیز جهت تأیید نظر عقلای وقت آمده؟ طبق رویکرد شما باید گفت حتماً بر روی این گزاره‌ها در زمان نزول‌وحی اجماع بین عقلای وقت وجود داشته و شرع نخواسته دربرابر این نظرات اجماعی قد عَلَم کند. بسیارخوب، اما به‌چه علت؟ برای تشویق مردم به باور داشتن به یک‌سری اطلاعات به‌واقع نادرست؟ اگر این‌طور است چرا دربارهٔ گزاره‌های متافیزیکی نیز نتوان چنین سخن گفت؟ شاید عقلای وقت برروی یک‌سری گزاره‌های متافیزیکی اجماع داشته‌اند و گزاره‌های متافیزیکی موجود در قرآن صرفاً درجهت تأیید آن‌ها آمده باشد؟

در نوشته‌ها و مصاحبه‌های برخی عزیزان و صاحب‌نظران نیز، پرسش‌هایی از این‌گونه به‌فراوانی دیده می‌شود. من دراین‌مختصر، صرفاً به چندنکته اشاره می‌کنم:

یکم. قرآن خود به پیامبران (و پیروان ایشان) دستور داده است که «و جادِلهُم بالتی هی أحسن: با آنان به بهترین گونه، مجادله کن.» همهٔ اهل نظر و منطق می‌دانند که در مجادله باید از گزاره‌هایی بهره گرفت که موردقبول طرف مقابل بحث باشد، خواه شما آن گزاره‌ها را پذیرفته باشید و یا نپذیرفته باشید.

در حالت دوم (که آن گزاره را نپذیرفته باشید) درحقیقت به طرف مقابل بحث خود، ارفاق می‌کنید و فرض را بر صحت مدعای او قرار می‌دهید. دراین‌صورت، اگر بتوانید نتیجه را به‌نفع ادعای اختلافی خویش با او به‌پایان ببرید، قوّت علمی شما و برتری استدلال شما بر او به‌اثبات می‌رسد و طرف مقابل نیز وادار به اقرار به شکست می‌شود.

اگر در استدلال، صرفاً بر گزاره‌های موردقبول خود پافشاری کنید و از آن‌ها بهره گیرید و کاری به عدم‌پذیرش طرف مقابل نسبت به گزاره‌های استدلالی خود نداشته باشید، اولاً، بحث و نزاع صغروی می‌شود و ثانیاً، به نتیجهٔ قانع‌کننده‌ای برای رقیب فکری شما منتج نخواهد شد.

دوم. محمدبن‌عبدالله(ص) باید راه اقناع مردمی را درپیش می‌گرفت که جابه‌جا، با او و آموزه‌های شریعت او مخالفت کرده و او را مجنون، شاعر، ساحر و امثال آن می‌خواندند. او باید از گزاره‌های مناسب موردقبول مخالفان بهره می‌گرفت تا راه نفوذ در جامعهٔ بستهٔ جاهلی را بگشاید و مفاهیم اصلی موردنظر خود (مثل توحید، معاد، اخلاق، انسانیت، تفکر و تعقل، عدالت و حریّت) را از این مسیر تنگ و دشوار به اذهان سنگ‌وارهٔ مردم سنگ‌پرست آن روزگار بکوبد تا بلکه به‌خودآیند و اندکی تفکر کنند.

هیچ عاقلی مجاز نمی‌شمارد که یک انسان تنها و بدون یار و یاور، در این جنگ نابرابر، جبهه‌های جدید و متکثری را دربرابر خود و مخاطبان خود بگشاید و بر عدد مخالفان سرسخت خود بیفزاید و مثلاً منجمان و طبیبان را نیز به‌مبارزه بطلبد و بدون‌توجه به محدودیت‌های بی‌شمار آن روزگاران، خود را درگیر نقض و ابرام هیئت بطلمیوسی و هزاران اعتقاد ناصحیح تجربی آن‌زمان کند. سکوت او نسبت به صحت یا عدم‌صحت آن نظریات، نمی‌توانست تشویق‌کننده ارزیابی شود.

علاوه بر آنکه اساس دعوت او، ناظر به این جهات زندگی بشری نبوده و نیست. او آمده است تا بردگی فکری آدمیان را درمان کند و از شر اشراف غیرشریف، نجات بخشد. او می‌خواهد آن‌همه خدایان سنگی نامنعطف را با یگانه‌خدای لطیف خبیر بی‌نیاز از آدمیان و عبادت‌های غیرعقلانی ایشان، جایگزین کند و آنان را به اخلاق نیک و انسانیت فراخواند. اگر فرصتی می‌داشت، باید پس از آن به «بردگی جسمی» آدمیان برای همیشه پایان می‌داد که چنین فرصتی نیافت.

آیا انصاف است که در این فرصت اندک، که هرگز حسرت آن را برای ساعتی فراموش نکرد، خود را درگیر مسائلی می‌کرد که امکان اثبات صحت و سقم تجربی آن را برای مخاطبان خویش نداشت؟! به‌گفتهٔ امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب(ع) آخرین جمله‌ای که بر زبان پیامبر خدا(ص) جاری شد و جان به جان‌آفرین تسلیم کرد این بود: «از خدا بترسید دربارهٔ حقِ دوگروه از آدمیان: زنان و بردگان.» آیا این سخنِ آخر پیامبر رحمت، فریادِ شکسته در گلوی او از حسرت کمبود فرصت برای احقاق تمامی حق این دوگروه آدمی نبود؟!

آیا دربرابر این مسئولیت‌های سنگین انسانی و عقلانیِ برجای‌مانده، او حق داشت که خود را درگیر دعوای پایان‌ناپذیر و غیرقابل‌اثبات با شبه‌عالمانی کند که خود را دارای دانش هیئت و نجوم و طب می‌دانستند و بسیاری از آنان حقیقتاً فاقد جایگاه

علمی بودند. علاوه بر آنکه دست پیامبر هم از اثبات مدعیات علمی (برفرض که می‌دانست و یا لازم بود بداند) به‌خاطر نبودن امکانات لازم برای اثبات در آن‌زمان، عاجز بود. ازطرفی کلام خدا نیز با تأکید مکررش در قرآن بر لزوم سخن گفتن با آدمیان در اندازهٔ فهم و شعور آنان، نمی‌توانست به نقض این رویکرد پرداخته و چیزی بگوید که فاهمه و واهمهٔ مردم را دچار تشتت کرده و از توجه به غرض اصلی خداوند سبحان، باز دارد.

سوم. آنچه البته مانع حقیقی برای رساندن پیام الهی به بشریت بود، باید خدای سبحان دانش مقابله و راه غلبه بر آن را به پیامبرش می‌آموخت و نشان می‌داد تا با کنارزدن آن موانع، راه رشد را به آدمیان نشان دهد.

بنابراین، عقلاً چاره‌ای برای پیامبر خدا نمانده بود جز آنکه از این مسیر محدود انسانی عبور کند و دائماً در تنزیل و تنزل باشد و تفسیر و تبیین خویش از کلام خداوندی را در مرتبهٔ فهم بشری قرار دهد تا راهی به دهی گشاید و یکی را به یکتایی رساند.

چهارم. بحث احکام شریعت که همچون قوانین موجود در سایر جوامع، صرفاً برای تنظیم زندگی مناسب و ایجاد نظم و زمینه‌سازی مناسب برای رشد و تعالی مادی و معنوی بشر تشریع شده‌اند، تابع شرایط متعدد زندگی بشری بوده و هست. شریعت محمدی(ص) در آغاز تاریخ بشریت پدیدار نشده است تا مجبور باشد خود به تأسیس همهٔ قوانین اقدام کند.

بشر قبل از زمان بعثت پیامبر خاتم، همهٔ نیازهای خود را مبتنی بر شرایع پیشین و یا اندیشه‌های درست و نادرست بشری تأمین می‌کرد. طبیعت بشری و فطرت او، در بسیاری موارد، راه درست را به آنان نشان داده بود. ازدواج، حکومت، خرید و فروش، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، قرض، اجاره، مجازات‌های گوناگون و... همه و

همه قبل از شریعت محمدی(ص) وجود داشت و تنها در چند و چون آن اندک تغییراتی را ازسوی شارع، می‌توان مشاهده کرد.

اگر مشکلاتی وجود داشت که داشت، مربوط به تعدی و تجاوز بشری از نسخه‌های فطری و طبیعی بود و به‌همین‌جهت، اسلام به‌عنوان تنها دین خدای یگانه که مبتنی بر فطرت انسان است، شرایع مختلفهٔ نوحی، ابراهیمی، موسوی، مسیحی و محمدی را برای تبیین و توضیح و تصحیح راهکارها به سمتی مناسب با فطرت بشری، تشریع کرد و با آموزه‌های پیامبرانی چون زرتشت، بودا و کسانی که نام آن‌ها در کتاب‌های مقدس آمده یا نیامده است به ترویج آن در مجامع مختلف بشری پرداخت.

رویکردهای اصیل تمامی یا اکثر این شرایع، توحیدی است و اعتقاد به عالم دیگر در آن آشکار است. اگر در آئین بودا سخنی از خدا نیامده است، درست به این خاطر بوده که مردم آن سرزمین، از کثرت خدایان، نسبت به لفظ و مفهوم خدا اشباع شده بودند و مشکل اصلی آنان نبود یا کمبود شدید معنویت در روابط انسان با هم‌نوعان و مجموعهٔ هستی بود.

آری می‌توان مدعی شد که در این امور نیز شریعت محمدی(ص) در بسیاری از آموزه‌های اعتقادی با سایر شرایع هم‌نواست و سخن تازه‌ای نیاورده است و تنها به یادآوری اندیشه‌های صحیح پیشین پرداخته و اگر توضیحی لازم داشته، آن را افزوده و تکمیل کرده است. به‌همین‌جهت قرآن را با عنوان «ذکر» یعنی یادآور، معرفی کرده است.

البته رشد رویکردهای مشرکانه و نشستن غبار آن بر اندیشهٔ برخی یهودیانی که «عُزَیر» را پسر خدا خوانده بودند و مسیحیانی که «مسیح» را پسر خدا خوانده بودند و تثلیثِ معروف را بیان می‌داشتند، سبب‌شد تا خدای رحمان، مجدداً توحید خالص

را یادآوری کند و همگان را به آن فراخواند.

س۵. به‌عنوان برادر کوچکتان از شما تقاضا می‌کنم هنگام نوشتن مطالبتان نهایت دقت را در به‌کاربردن واژگان به‌کارببرید. زبان، خود به اندازه کافی ابهام و ایهام دارد و اگر ما در به‌کاربردن واژگان دقت نکنیم ابهام و ایهام مانع از رسیدن پیام موردنظر نگارنده خواهد شد و بحث‌های وقت‌گیری حول نوشتار به‌وجود خواهد آمد. نمونهٔ آن هم بحث‌های دامنه‌دار اخیر بود.

حق را باید پذیرفت. من به نقص خود در نگارش مطالب همیشه معترف بوده و هستم. البته سَبک تحصیلی من و سبک نگارش متون علمی مختلف در حوزه‌ای که من به آن پرداخته‌ام، به‌گونه‌ای بوده و هست که گاه چاره‌ای جز اکتفای به عناوین شناخته شده (که حساسیتی هم برنمی‌انگیخته) نمی‌ماند. نمی‌توان در هر متنی به همهٔ مباحث پرداخت و همهٔ عناوین را به‌کار گرفت یا دربارهٔ آن‌ها توضیح داد. باید گاه تصور کنیم که مخاطب از مقدمات بحث آگاه است وگرنه همیشه باید در مقدمات مباحث بمانیم و به اصل موضوعات نرسیم.

گمان می‌کنم که در دیگر حوزه‌ها هم بنا را باید بر مفاهیم اصلی سخن، نهاد و کمتر به بحث لفظی پرداخت. از اشتباهات و کمبودهای لفظی سخن نیز با یک هشدار و تصحیح لفظی، باید گذشت. در نمونهٔ اخیر که به آن اشاره کرده‌اید، من بارها نوشتم که فرضاً اشتباهی در مطالب پیشین واقع شده باشد، من که مطالب خود را صرفاً در آن دو جمله نگفته بودم و مدعی معصومیّت هم نشده بودم، حتی نوشتم «بیایید دربارهٔ اندیشه‌ای که اکنون می‌گوید که... (و سپس مدعیات خود را آورده بودم) ...اگر نقدی هست ارائه کنید تا بحث موردنظر به‌پیش برود.» ولی ظاهراً محکوم بودم که صرفاً پاسخ‌گوی دقت‌های لفظی برخی مخاطبان گرامی باشم که از نظر من چیزی را در اندیشه‌ام تغییر نمی‌داد.

س۶. و باز از شما خواهش می‌کنم برای مطالبی که در سایتتان ذکر می‌کنید به‌طور مشخص ذکر کنید که برای آن دلیل عقلی و مؤید شرعی دارید یا صرفاً دلیل نقلی و سپس دلایل را در ادامهٔ این عناوین مشخص، بنویسد. باز جهت ایضاح بیشتر!

تجربهٔ یادشده تا اندازه‌ای منِ پیرمرد را آگاه کرده است. امیدوارم از این حادثه، عبرت بگیرم و با دقت بیشتری بنویسم و این مطلب را از همین پاسخ به پرسش‌های شما مراعات کرده باشم. از همهٔ دوستان و مخاطبان گرامی می‌خواهم که نقص‌ها و کمبودهایم را ببخشند و برای مراعات بیشتر اخلاق انسانی و توفیقات علمی ازسوی من، برایم دعا کنند. شاد و تندرست و پیروز باشید.

۸ دی ۱۳۸۷، فریمان

پرسش‌های سیاسی‌اعتقادی

بحث اسلام و سکولاریسم و دل‌مشغولی‌های آن‌دسته از ایرانیانی که بـه سکولاریسـم رسیده‌اند و یا با دل‌بستگی به اسلام، نسبت به آیندهٔ ایران و چگونگی اوضاع سیاسـی آن احساس نگرانی می‌کنند، در بسـیاری مجـامع سیاسـی و مـذهبی، مطـرح بـوده و هست. اخیراً در اظهارنظرهای گوناگون افراد متعلق به هر دوگروه نیـز بـیش از پـیش به این مسئله پرداخته شده است.

من هم به‌نوبهٔ خود موردپرسش بسیاری از دانشجویان و هم‌میهنان و یا رسـانه‌هـا دراین‌باره، قرار گرفته‌ام و برخی پاسخ‌های شـفاهی یـا مکتـوب را بـه آن‌هـا داده‌ام و اکنون نیز نمونه‌ای مکتوب و جدید از آن سئوالات را برای پاسخ‌گویی خود برگزیـده و منتشر می‌کنم، تا دیدگاه خود را آشکارا بیان‌کرده‌باشم و برخی ابهامـات را از منظـر خویش، برطرف سازم.

گمان می‌کنم که لازم باشد تا سایر دوستان دل‌بسته به اسلام رحمـانی و شـریعت عقلانی محمدی(ص) نیز به این پرسش‌ها از منظر خویش، پاسخ دهند تـا بـا آگـاهی کامل از باورها و رویکردها، هرگونه برداشت نـاروا از رفتـار سیاسـی آنـان، نـاممکن گردد و هم‌میهنان و هم‌کیشان ما براساس واقعیت‌ها، داوری کنند و سـندی باشـد بـر چند و چون هم‌دلی‌ها و همراهی‌های ایرانیان.

اکنون متن پرسش‌های برخـی از دوسـتان، همـراه بـا پاسـخ‌هـایی کـه مبتنـی بـر برداشت‌های شخصی من از مقولاتی چون اسلام، شریعت، حکومت، سکولاریسـم و جامعهٔ ایرانی است، در معرض دید و داوری شما قرار می‌گیرد؛ تا چـه قبـول افتـد و

چه در نظر آید.

س۱. از نظر شما، چه نسبتی بین سکولاریسم با اندیشهٔ سیاسی اسلامی وجود دارد؟

سکولاریسم در آغاز پیدایش، تفکری بود که به مبارزه با استبداد دینی در اروپای قرونِ‌وسطی پرداخت. دو رویکرد عمده و کلی، از آن‌زمان به بعد، پدید آمد.

یکم. مبارزهٔ همه‌جانبه و مخالفت با مظاهر و احکام دینی کلیسا در حوزهٔ زندگی اجتماعی و فردی؛ چرا که ارباب کلیسا و احکام دینی را عامل تمام عقب‌ماندگی‌ها و خشونت‌ورزی‌ها و سلب حقوق مردم می‌دانستند.

دوم. مخالفت با دخالت کلیسا و آنچه امر قدسی خوانده می‌شد، در حوزهٔ اجتماعیِ زندگی مردم و تخصیص‌دادن دین‌ورزی به حوزهٔ زندگی خصوصی افراد و پذیرش تدین فردی در کنار سکولاریسم اجتماعی.

سکولاریست‌های کنونی نیز به این دو گروه تقسیم می‌شوند. هرچند برخی از آن‌ها از آشکارکردن دیدگاه‌های خود، پرهیز می‌کنند و در لفافه سخن می‌گویند، ولی حقیقتاً این تقسیم‌بندی وجود دارد.

اما اندیشهٔ سیاسی اسلامی، به‌گمان‌من، مستقل از بنیان‌های عقلانی عرفی نیست. به‌عبارت‌دیگر، در شریعت عقلانی محمدی(ص)، طرح اختصاصی برای سیاست و حکومت وجود نداشته و ندارد. آنچه مورد تأکید و تأیید اسلام است، حکومتی است که بر سه پایهٔ مشورت، معدلت و مکرمت (شورایی‌بودن حکومت، عدالت و اخلاق) استوار باشد.

توصیه‌های شریعت نیز در ارتباط با تقویت همین انگیزه‌هایی است که عرف عُقلا از هر حکومتی انتظار دارند. بنابراین، اسلام رحمانی نیز همان‌چیزی را از حکومت

انتظار دارد که عرف عمومی بشر از آن می‌خواهند.

اصطلاحاً در مبحث حکومت، توصیه‌های شریعت از نوع امضای سیرهٔ عقلاست و نه از نوع احکام تأسیسی و هیچ رویکرد مستقل و تحمیلی، ازسوی شریعت، ارائه نشده است. بنابراین، ملاک و معیار اساسی در تشکیل حکومت، رضایت مردم و ارادهٔ آنان است.

البته آنچه به‌اسم اسلام در ایران کنونی رایج است و مدعی نصب فقیهان ازسوی شریعت، برای حکومت یا لزوم انتخاب فقیه ازسوی مردم برای حکومت است (که مبنای دو رویکرد متفاوت در بحث ولایت‌فقیه است) و درنهایت به‌گونه‌ای تأسیسی‌بودن حکومت ازسوی شریعت را می‌رساند، و مشروعیت آن‌را ناشی از ارادهٔ خداوند می‌داند، ظاهراً با سکولاریسم در تضاد کامل قرار دارد.

هرچند همین حکومت اختصاصی و ادعایی اسلامی و الهی، در مقام عمل، به ترجیح بسیاری از مصلحت‌های عرفی بر برخی احکام شرعی نیز رسیده و عملاً به‌نوعی از تلفیق و التقاط سکولاریسم و اسلام سنتی منتهی شده است. بسیاری از نهادهای مربوط به حکومت، سکولاریسم را به‌رسمیت شناخته و در بسیاری از مناسبات اجتماعی و فرهنگی، از اسلام سنتی مورد ادعای خود خارج شده است.

باتوجه به برداشتی که از گونه‌های مختلف اسلام و سکولاریسم ارائه شد، مطمئناً سکولاریسمِ نوع یکم، در تضاد کامل با اندیشهٔ اسلامی قرار می‌گیرد. رویکرد عمدهٔ طرفداران این نوع از سکولاریسم، تخریب وجههٔ دین و مذهب و تحقیر دیدگاه‌های مذهبی و دینی و توهین‌های مختلف به دین‌داران، با استفادهٔ وسیع از رویکرد اسلام سنتی است.

آن‌ها با استناد به خرافاتی که به‌نام دین معرفی شده‌اند و انگشت‌نهادن بر برخی متون و اندیشه‌های غیرمنطقی و غیرعلمی سنتی‌اندیشان مذهبی، تمامیت دین را

خرافاتی و غیرمنطقی معرفی می‌کنند و حذف کلی دین از زندگی بشر را به‌عنوان تنهاراه برون‌رفت از انحطاط، پیشنهاد می‌کنند.

اما سکولاریسم نوع دوم، توان هم‌زیستی با اسلام را داشته و دارد. آنان با برخی اندیشه‌های سنتی دین نیز مشکلی ندارند، چرا که مخالفتی بین مقتضای خرد و دیدگاه‌های اصیل دینی وجود ندارد. خصوصاً اگر این نسبت، بین اسلام نواندیشان با سکولاریسم نوع دوم سنجیده شود، همزیستی مسالمت‌آمیز و فعال آنان، کاملاً ممکن و در محیطی دموکراتیک، حقیقتاً شدنی است.

س۲. آیا می‌توان در جامعهٔ ایرانی، به یک حکومت سکولاریستی رسید؟

ملاک و معیار اساسی در حکومت بر مردم، رضایت و ارادهٔ آنان است که مقتضای دموکراسی است. اگر اکثریت مردم ایران را مسلمانانی می‌دانیم که هنوز هم به رویکردهای عقلانی شریعت محمدی(ص) ملتزم‌اند و رفتارهای نامناسب برخی حاکمان را دلیلی برای دین‌گریزی خود ندانسته‌اند، باید گفت که فعلاً امکان حکومتی کاملاً سکولار در ایران وجود ندارد.

می‌دانیم که حکومت حقیقی، ازآنِ قوانین است و تاوقتی مبنای قوانین ایران، شریعت محمدی(ص) باشد، عنوان حکومت سکولار به‌معنای کامل و تمام‌عیار آن، محقق نمی‌شود، حتی اگر حضور نمادهای سکولار در جامعه، پررنگ باشد.

البته ممکن است بر اثر سوءرفتار مدعیان اسلام و تداوم آن، تناسب نیروهای سیاسی در کشور وارونه شود و روزی برسد که مشکلات به‌پای اسلام نوشته شده و تصمیم به حذف آن از حوزهٔ اجتماعی توسط اکثریت مردم گرفته شود. طبیعتاً در چنان وضعیتی، حکومت سکولار خواهد شد.

س۳. حکومت مطلوب از نظر شما به‌عنوان یک مسلمان نواندیش چگونه

حکومتی است؟

به‌گمان‌من، حکومتی مطلوب است که حاکمیت مطلقهٔ ملت را با روشی منطقی و اخلاقی و عادلانه (دموکراتیک) به‌اجرا درآورد. پنج مبنای کلی را اساس حکومت مطلوب می‌دانم:

۱. مبنای قانون‌گذاری در حکومت، باید حقوق طبیعی انسان و کرامت بشر (حقوق بشر) باشد. طبیعی است که رضایت تمامی یا اکثریت مردم، تنها مجوز برای تصویب قوانین است.

۲. در مسائل اختلافی بین عُقلا، که هیچ ترجیح عقلی برای یکی از گزینه‌های معقول آن وجود نداشته‌باشد، گزاره‌های عقلانی گزینش‌شده ازسوی شریعت محمدی(ص) مبنای تصمیم‌گیری مردم باشد.

۳. امکان چرخش قدرت در تمامی ارکان آن با ارادهٔ مستقیم ملت وجود داشته و هیچ منصب مادام‌العمر یا طولانی‌مدت به‌رسمیت شناخته نشود. حتی درمورد قانون‌اساسی، باید امکان بازنگری تمامی مواد و اصول آن، از طریق قانونی و برای نسل‌های مختلف، وجود داشته باشد.

۴. توزیع قدرت بین قوای سه‌گانهٔ حکومتی از یک‌سو و نهادهای مدنی (احزاب و گروه‌های صنفی و سیاسی و فرهنگی) از سوی دیگر، متناسب با وظایف و اختیارات آنان باشد.

۵. و از همه مهم‌تر، رسانه‌های خصوصی و آزاد، به‌عنوان چشم و گوش ملت، همیشه آزاد باشند و راهِ بستن و سانسور آن آشکارا مسدود شود و حق نقد و تحقیق و تفحص و اطلاع‌رسانی دربارهٔ عملکرد تمامی مسئولان امرِ حکومت و نهادهای مدنی را داشته باشند.

س۴. آیا در تفکر اسلامی شما، جایی برای سکولارها در حکومت بر مردم وجود

دارد؟

اگر در روندی دموکراتیک و با جلب آراء مردم به ارکان قدرت حکومتی راه‌یابند، هیچ‌گونه منعی نباید باشد. محروم‌کردن شهروندان به‌خاطر عقاید و باورها، از حقوق انسانی و قانونی، جرم است و طبیعتاً آنان نیز از فرصتی برابر برای انتخاب‌شدن و انتخاب‌کردن باید برخوردار باشند.

آنان باید حق تشکیل احزاب، رسانه‌های مختلف و حضور در حاکمیت، بااستفاده از سازوکارهای قانونی را داشته باشند، چرا که بخشی از همین ملت و شهروند همین کشورند.

س۵. آیا حضور برخی روحانیان در جنبش سبز، به‌معنی انحراف این جنبش به‌سوی یک حکومت اسلامی جدید و ممانعت از حضور سیاسی سکولارها نیست؟

این دغدغه را کم‌وبیش در اظهارات برخی هم‌میهنان سکولار می‌توان دید که نگران حضور روحانیان و دین‌دارانِ دین‌محور در صحنه‌های سیاسی اخیرند. گویا تصور براین‌است که پس از تجربهٔ ناموفق حکومت مذهبی، حتماً باید میدان سیاست برای افراد غیرمذهبی یا سکولارها خالی شود!

دنیای سیاست، دنیایی نیست که مرزکشی‌ها در آن به این سادگی باشد. اگر کسی بتواند نشان‌دهد که از آغاز تشکیل حکومت جمهوری اسلامی در ایران، دوره‌ای بر آن گذشته که افرادی از عالمان و فقیهان و دین‌داران با سیاست‌های آن مخالفت نکرده باشند و هزینه‌های این مخالفت‌ها را نپرداخته‌باشند (و تنها پس از یک دورهٔ طولانی هم‌دستی و همراهی و بهره‌مندی از سیاست‌های حاکم، بر سر منافع با یکدیگر به تنازع رسیده باشند) حق دارد که همهٔ دین‌داران را با یک چوب براند و خود و دوستان غیرمذهبی را تنهامخالفِ سیاست‌های اعمال‌شده معرفی کند و سپس حق‌دارند که خواهان میدان‌داری در صحنهٔ سیاست حال و آینده شوند.

نمی‌توان منکر تـلاش‌هـای مثبـت و هشـدارهـای عقلانـی بسـیاری از متفکـران سکولار، از آغازین روزهای شروع انحرافات در انقلاب اسلامی شد، ولی نمـی‌تـوان منکر همین تلاش‌های گسترده و هشدارها ازسوی برخـی روحانیـان و یـا دیـن‌دارانِ دین‌محور نیز شد.

اگر مبنای فکر و کار ما، حقوق‌بشر و دموکراسی باشد، نباید نگران آینده باشـیم و از حضور کم‌رنگ و پررنگ دین‌داران نیز نباید وحشت کنیم. تردیدی نیسـت کـه در آیندهٔ ایران، جایی برای حکومت استبداد و خرافات و رویکردهای خردستیز، نخواهد بود. خواه استبدادی باشد که نام اسلام را بر خود گذاشته باشند یا استبدادی باشد کـه سکولارهای نوع اول درپی آنند.

همانانی که اساس برنامه‌هایشان بر حذف کلـی دیـن اسـت و بـرای رسـیدن بـه مقصود، از هر روش غیرمنطقی و غیرعقلانـی نیـز بهـره مـی‌گیرنـد و بـا تـوهین بـه مقدسات مردم و تحقیر دین‌داران و نقدهای توهین‌آمیز و غیرعلمی نسـبت بـه دیـن، هم آینده‌ای پر از خشونت را به تصویر می‌کشند (که مانع اصلی همراهی مردم است) و هم حربهٔ لازم به‌دست مدعیان دروغین دین می‌دهنـد تـا بـا خشـونت و سـرکوب، آزادی‌های منطقی را به‌اسم مخالفت با توهین و دین‌ستیزی، از ملت خود سلب کنند.

س۶. حقوق بشر و دموکراسی، در چشم‌انداز سیاسی شما (به‌عنوان یک مسـلمان نواندیش) چه جایگاهی دارد؟

باور من این است که این دو (دموکراسی و حقوق‌بشـر) بـا همـان زبـان مشـترک بشری، باید مبنای حقوق اساسی کشور باشد و هیچ‌گونه مخالفتی با شریعت عقلانـی محمدی(ص) ندارد. به‌گمان‌من، در ایران آینده، محور وحدت همهٔ نیروهای سیاسـی ملی، اعم از مذهبی و غیرمذهبی، همین دو مطلب است.

البته برخی قرائت‌های تحمیل‌شده بـه مـتن اعلامیـهٔ جهـانی حقـوق‌بشـر کـه در

نشست‌های بعدی و خصوصاً نشست‌های یکی دو دههٔ اخیر برخی مجامع کوچک‌تر، تصویب شده است و موردتأیید اجماع عقلای بشر نیست، جای اما و اگر دارد، که مطمئناً با بحث و استدلال عقلانی، می‌توان جامعهٔ بشری را از انحراف در مسیر حقوق طبیعی بشر بازداشت و در راه رسیدن به تعالی مادی و معنوی بشر، یاری رساند.

برای این منظور، پیشنهاد سال‌هاپیشِ جمع کثیری از نخبگان سیاسی و حقوقی دنیا درمورد لزوم تصویب اعلامیهٔ جهانی مسئولیت‌های بشر، باید به‌عنوان مکمل لازم حقوق‌بشر، به‌رسمیت شناخته شود و حقوق‌دانان و صاحب‌نظران دنیا در تصویب آن نقش داشته باشند.

این سخن را نه از روی تکلیف‌محوری بلکه براساس حق‌محوری تأکید می‌کنم که مسئولیت بشر در برابر حقوق دیگران است. مراعات حقوق دیگران، که آن‌ها هم بشر هستند (یا حقوق مربوط به محیط‌زیست، که مرتبط با حقوق‌بشر است) نباید به تصور حقوق خود وانهاده شود.

س۷. آیا شما با برابری حقوق زن و مرد (که یکی از مبانی حقوق‌بشر است) موافقید؟

اگر مقصود شما برابری در فرصت‌ها و بهره‌گیری‌ها است (مقام ثبوت)، به‌گمان‌من، شریعت عقلانی محمدی(ص) برابری زن و مرد را کاملاً تأیید می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، برابری حقوقی زن و مرد، پذیرفته شده است (و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف. بقره، ۲۲۸).

اگر مقصود شما برخورداری‌های زن و مرد در عالم واقع (مقام اثبات) است، این برخورداری‌ها ناشی از فعالیت‌ها، قابلیت‌های جسمی و روحی، سلایق و ذوق‌ها و احساسات و عواطف آدمی است و به‌همین‌دلیل، مردها هم نسبت به یکدیگر، در

برخورداری‌ها و نابرخورداری‌ها متفاوت‌اند. پس عدم‌برخورداری‌ها در عالم واقع، می‌تواند ناشی از عدم میل و رغبت باشد و یا ناشی از سبقت‌دیگری در مواردی باشد که فراوانی وجود ندارد و یا سایر انگیزه‌ها و عدم‌انگیزه‌هایی که در مقام تحقیق می‌توان به آن رسید. آنچه مربوط به قانون و عدالت می‌شود (مقام ثبوت)، تنها ایجاد فرصت برابر برای همگان و به‌طور یکسان است، که ادعای من (به‌عنوان یک پژوهشگر مسلمان)، وجود بالفعل و بالقوّهٔ این برابری و عدالت، در شریعت عقلانی محمدی(ص) است.[۱]

س۸. برابری حقوقی همهٔ شهروندان، بدون توجه به عقیده و باور آنان، آیا با دیدگاه اسلامی شما سازگار است؟

حکومتی که در این روزگاران تشکیل می‌شود، مبتنی بر قرارداد اجتماعی است. این قرارداد، بدون هیچ تبعیضی نسبت به شهروندان، در قالب حقوقی «ملت- دولت» تعریف می‌شود و مثل تمامی عهد و پیمان‌های بشری از عقلانیت عرفی کاملی پیروی می‌کند. بنابراین، تحت قاعدهٔ کلیهٔ شریعت محمدی(ص) قرار می‌گیرد که: «اوفوا بالعهد. إسراء، ۳۴» یا «اوفوا بالعقود. مائده، ۱» و وفای به عهد و پیمان در شریعت محمدی(ص) از اهم واجبات است.

هرکس در این قالب، مدعی تصدی مقامی از مقامات دولتی (حکومتی) می‌شود، عقلاً و شرعاً موظف به انجام تمامی تعهدات قانونی موجود در قانون‌اساسی و قوانین ناشی از آن خواهد بود و حق کوچک‌ترین تخلفی از آن را نخواهد داشت. هرگونه تخلف از قانون، برای متصدیان حکومت، از نظر عقلی ممنوع، و از نظر شرعی حرام است و وفاداری به متن تعهدات قانونی، برای همهٔ حاکمان، عقلاً و شرعاً الزامی است.

---

۱ ر.ک: کتاب مبانی شریعت از همین نویسنده

طبیعی است که تمامی شهروندان یک کشور که در هنگامهٔ جنگ یا صلح، کمبودهای اقتصادی و یا رفاه، آبادانی و تولید و... در کنار هم و با مالیات‌های مستقیم و غیرمستقیم، با یکدیگر و به‌طور مساوی، مشارکت می‌کنند و غرامت همهٔ کاستی‌ها و ناامنی‌ها و گرفتاری‌ها را می‌پردازند، باید از غنائم و بهره‌مندی‌های کشور نیز به‌طور مساوی بهره‌مند گردند. این مطلب نیز مفاد «عکس قاعدة: من له الغنم، فعلیه الغرم» است.

البته آنچه در محدودهٔ جوامع دینی و مذهبی به‌صورت اختصاصی پدید می‌آید (مثل خمس، زکات، انفاق یا وقف در اسلام) که در اختیار حکومت گذاشته نمی‌شود، علی‌القاعده به پیروان همان شریعت و مذهب اختصاص خواهد داشت و ارتباطی به مباحث حکومتی هم نباید داشته باشد.

دراین‌خصوص هم تفاوتی بین پیروان شرایع گوناگون نیست و هرکس در محدودهٔ شریعت و حتی مذهب خویش، مسئول و یا بهره‌مند خواهد بود. یعنی مثلاً وقف یا انفاق یهودیان مربوط به یهودیان و وقف یا انفاق مسیحیان و یا زرتشتیان مربوط به مسیحیان و یا زرتشتیان است و... کسی از خارج آن شریعت، حق ادعایی را نخواهد داشت.

س۹. آیا (به‌صورت فرضی) می‌توانید در یک حکومت سکولار با روشی مسالمت‌آمیز زندگی کنید و مزاحمتی برای آن ایجاد نکنید؟ به نظر شما، زندگی در چنان فضایی، با باورهای دینی شما مخالفتی ندارد؟

من سال‌ها در حکومت نیمه‌سکولار محمدرضا پهلوی در ایران و یک‌سال هم در حکومت کاملاً سکولار تاجیکستان زندگی کرده‌ام. البته حکومت جمهوری اسلامی هم از نظر من یک حکومت نیمه‌سکولار است که نزدیک ۳۰ سال را در آن گذرانده‌ام. بسیاری از هم‌میهنان مسلمان نیز سال‌های طولانی، زندگی در

حکومت‌های سکولار اروپا و آمریکا را تجربه کرده‌اند و وفادار به شریعت خویش نیز مانده‌اند.

اگر حکومت یک جامعه با سکولاریسم نوع دوم باشد، زندگی مؤمنانه در آنجا ممکن است و مغایرتی با باورهای دینی ندارد.

اگر مقصود از عدم ایجاد مزاحمت برای یک حکومت سکولار، مزاحمت‌هایی از نوع طالبان و القاعده است، طبیعتاً رفتارهای خشونت‌آمیز آنان را هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند تأیید کند. ولی اگر مقصود این باشد که در برابر سیاست‌های نادرست یک حکومت سکولار، سکوت کرده و هیچ اعتراضی نکنیم هیچ انسان عاقل و مسئولیت‌پذیری، چنین شرط یا پیش‌شرطی را نمی‌پذیرد.

در هر حکومتی، آدمی مسئول است تا در برابر رفتارها و سیاست‌های ناروا، بایستد و بدون استفاده از خشونت، درپی تغییر امور ناروا به سیاست‌هایی صحیح و روا باشد.

البته برخی حکومت‌های سکولار نوع دوم (همچون فرانسه) از نوع کمال‌گرا هستند که خود را موظف به حفظ بنیادهای لیبرالیسم می‌دانند و نوعی بنیادگرایی سکولار (بر وزن بنیادگرایی اسلامی) را تعقیب می‌کنند.

متأسفانه این‌گونه حکومت‌ها، مانع آزادی مذهبی در کشورشان می‌شوند و به محروم‌سازی شهروندان دگراندیش خود اقدام می‌کنند که اگر این محروم‌سازی‌ها ادامه یابد، ممکن است نتوان در چنان حکومت‌هایی به زندگی مؤمنانه ادامه داد. ولی در حکومت‌های سکولاری که کمال‌گرا نیستند و اصطلاحاً «نیوترال» هستند، می‌توان با تمام لوازم زندگی مؤمنانه زندگی کرد.

س۱۰. آیا پیش‌بینی تشکیل یک حکومت سکولار در ایران را در آینده‌ای نزدیک،

مقرون به واقعیت می‌دانید یا خیر؟

هنوز برای تشکیل حکومتی کاملاً سکولار در ایران، جایگاهی در ذهنیت کل جامعهٔ ایرانی نیست. اگر روند فعلی گریزان‌ساختن جوانان از دیانت و مذهب توسط حکومت فعلی ایران، همچنان ادامه یابد، شاید از سکولار بودن نسبی موجود در ایران فعلی (جمهوری اسلامی) به نسبت بیشتری در آینده، گذر شود.

به‌گمان‌من، حکومت آیندهٔ دور یا نزدیک ایران، عمدتاً در اختیار مسلمانانی خواهد بود که با قرائتی رحمانی از دین خدا و با رویکردی دموکراتیک و مبتنی بر حقوق‌بشر، در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی حضور خواهند یافت و سرنوشت کشور را اکثریت ملتی تعیین خواهند کرد که از رفتار بد و نامناسب حاکمیت فعلی، نامناسب‌بودن دین و شریعت را نتیجه نمی‌گیرند و همچنان به آموزه‌های عقلانی شریعت رحمانی (که کاملاً منطبق با فطرت بشری است) ملتزم خواهند ماند و از هرگونه خرافه و غلوّ به‌نام شریعت محمدی(ص) پرهیز خواهند کرد و مدارا و مروت را محور حکومت و مدیریت قرار خواهند داد و صلح با همهٔ بشر و همزیستی مسالمت‌آمیز با آنان را مبنای رفتار خود خواهد ساخت.

۱۰ مهر ۱۳۸۸، فریمان

نحوه شناخت احادیث

س۱. باتوجه به اینکه ملاک صحت یک حدیث از قرن هفتم به‌بعد تغییر کرده آیا می‌توان گفت: براساس رویکرد قدیم، صحّت حدیث و نیز باتوجه به مکانت علمی صدوق، و درجهٔ بالای اعتبار روایات کتاب من لایحضره الفقیه نزد وی، زیارت جامعهٔ کبیره ازنظر اطمینان بر صادر شدنش از امام‌هادی(علیه‌السلام) قابل اتّکا بوده و مخدوش نیست یا اینکه باید بدون توجه به روش‌های قبلی صرفاً از متد قرن هفتم به‌بعد رجوع کرد؟

در قبول یا رد احادیث، چند نکته به‌ترتیب باید ملاحظه شود:

یکم. متن روایت با ادلهٔ عقلیه مباینتی نداشته باشد.

دوم. متن حدیث با مضامین آیات قرآن مباینتی نداشته باشد.

سوم. راویان حدیث، افرادی مورداعتماد باشند و وثاقت یا عدم‌وثاقت آنان از راه‌های معقول و منطقی برای پژوهشگر اثبات شود.

این رویکردی است که متقدمین نیز به آن معتقد بوده‌اند و در کتب خود به آن تصریح کرده‌اند و اختصاصی به متأخرین (عالمان قرن هفتم به‌بعد) ندارد.

س۲. اگر شیخ صدوق در نوشته‌های خود از کسی با عبارت (رضی‌الله عنه) یادکند آیا می‌توان گفت که آن شخص مورد اعتماد شیخ بوده و اگر کسی به وثاقت شیخ اطمینان داشته باشد به آن‌ها هم اطمینان می‌کند؟

به‌گمان‌من «ترضّی شیخ صدوق» کمتر از توثیق علامهٔ حلی نیست.

س۳. اگر یک رجالی از شخصی تحت‌عنوان «کان ثقة صحیح الحدیث إلا أنّه روی عن الضعفاء» یادکند آیا ازنظر آن رجال‌شناس آن فرد موثق است؟

این عبارت ازنظر بیان‌کننده، ناظر به چند مطلب است:

۱. روایتی که او از فردی موردوثوق نقل می‌کند، معتبر شمرده می‌شود. یعنی خود او موثق است.

۲. روایتی که از افراد ضعیف نقل می‌کند، به‌خاطر وجود آن فرد ضعیف، مورداعتماد نیست.

س۴. همان سئوال بالا درمورد عباراتی چون «کان ثقة صحیح الحدیث إلا أنه روی عن الضعفاء و کان یقول بالجبر و التفویض.» یا اگر شخصی را از ابواب دانسته باشند نشانهٔ وثوق وی هست یا نه؟

س۵. آیا شخصی با اسم ابوالحسین الاسدی که جزو راویان زیارت جامعهٔ کبیره هست همان ابوالحسین محمدبن‌جعفر الاسدی‌الکوفی است؟

تنها نکته‌ای که در این عبارت بر مطالب قبلی افزوده شده است، گزارش از عقیدهٔ وی است. در این عبارت می‌گوید: «گرچه راوی، فردی راستگو و مورد وثوق است، ولی دارای عقاید باطلی در مورد جبر و تشبیه است» (اشتباهاً در نقل شما از لفظ «جبر و تفویض» استفاده شده است). نتیجهٔ این‌گونه گزارش:

۱. عدم‌اعتماد به روایاتی است که وی در مسائل اعتقادی، خصوصاً دربارهٔ «جبر و تشبیه» گزارش داده است. هرچند به روایاتی که درمورد احکام شریعت یا اخلاق نقل کرده است، همچنان می‌توان اطمینان کرد.

۲. ترجیح روایات افراد مورد وثوق و صحیح الإعتقاد بر روایات نقل شده ازجانب او (که فاسدالعقیدة شمرده می‌شود) در موارد تعارض ادله است.

س۶. آیا موسی‌بن‌عمران نخعی که در سلسلهٔ سند ۸۲ روایت در کتاب‌های شیخ صدوق قرار دارد به‌خاطر تعدد احادیث منقول از او فرد مورد وثوقی است؟

صرف کثرت نقل نمی‌تواند وثاقت کسی را اثبات کند. البته عدم‌جرح در مورد

موسی‌بن‌عمران نخعی و اعتماد افراد موردوثوق به وی (درصورت احراز چنین اعتمادی) می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای بر وثاقت وی باشد.

۱۵ شهریور ۱۳۸۷، فریمان

***

یک حدیث:

امیرمؤمنان علی(ع): «التوحید أن لاتتوهمه و العدل أن لاتتهمه: توحید، آن است که هیچ توهمی را به آن راه ندهی و عدل، آن است که هیچ اتهامی را به آن راه ندهی.»

۱۵ تیر ۸۸

ثابت و متغیر در قرآن

می‌خواستم بدانم که آیا احکامی که در قرآن آمده ثابت است یا نه؟ اگر جواب شما این است که ثابت نیست لطفاً بگویید پس چطور این آیات در کتاب آسمانی مسلمانان آمده درحالی‌که این کتاب برای تمام زمان‌هاست.

در قرآن کریم، هم احکام ثابت وجود دارد و هم احکام مقطعی و غیرثابت. این مطلب موردتوافق تمامی عالمان شریعت اسلامی است که برخی آیات اختصاص به پیامبر خدا دارد و برخی از آن‌ها نسخ شده‌اند و حکم دیگری جایگزین آن‌ها شده است. بنابراین، اختلاف‌نظری که هست، ناشی از مصادیق متغیر و ثابت آیات و احکام قرآن است و الا کسی در اصل آن تردیدی ندارد.

همان‌طور که وجود آیات منسوخه، سبب نمی‌شود که ارزش قرآن از بین برود، اعتقاد به متغیر بودن برخی احکام قرآنی نیز سبب نمی‌گردد که اکثریت بیش از ۹۰درصدی آیات (که عمدهٔ آن‌ها بیانگر احکام نیستند) کاربردی در زندگی آدمیان نداشته باشند. علاوه بر اینکه وجود آیات منسوخه یا بیان‌کنندهٔ احکام مقطعی، ازنظر اطلاع‌رسانی نسبت به تاریخ شریعت، کاملاً مؤثر خواهد بود.

۲۰ مهر ۱۳۸۵

پرسش‌های کلامی‌فقهی

س۱. باتوجه به دیدگاه شما راجع به مسئله جایگاه انسان در هستی، تحلیل آیاتی از قرآن که در آن‌ها با تشبیه انسان به حیوان، قصد تحقیر انسان را دارد، (مانند: اولئک کالأنعام بل هم أضل، یا... کونوا قردة خاسئین) چگونه خواهد بود؟ آیا منظور این قبیل آیات نشان‌دادن سطح پائین خرد و درک حیوانات نیست؟

در این‌گونه موارد، مقصود خدای سبحان، این است که شما همچون موجودات غیرانسانی نسبت به سایر هم‌نوعان خود هستید (بلکه مثل گیاه یا جمادات بالنسبه به آدمی هستید). همان‌گونه که حیوانات یا گیاهان و جمادات در مناسباتشان با آدمی، ارتباط کاملی ندارند و مقصود یکدیگر را درک نمی‌کنند و هرکس به منافع خود می‌اندیشد و درکی از مقاصد اصلی دیگری ندارد، آدمیانی که تشبیه به حیوانات یا سایر موجودات می‌شوند، از دسترس روابط انسانی با سایر افراد بشر خارج می‌گردند.

اینکه در آیه‌ای از آیات قرآن آمده است: «برخی آدمیان همچون الاغی هستند که باری از کتاب بر آنان گذاشته‌اند» هیچ مفهوم تحقیرآمیزی برای حیوان نیست. طبیعی است که الاغ، نباید خواندن و نوشتن بداند (که این از ضرورت‌های زندگی آدمی است و حیوان احتیاجی به خواندن و نوشتن ندارد) و به‌همین‌خاطر بار کتاب را صرفاً حمل می‌کند، بدون آنکه درکی از آن داشته باشد. اما آدمی، اگر چونان الاغ، فقط بار حمل کتاب را بکشد و هیچ درکی از مطالب آن کتاب‌ها نداشته باشد، حقیقتاً حقیر است.

سوی دیگر قضیه این است که تصور عمومی آدمیان از حیوانات (صرف‌نظر از صحت یا بطلان آن‌ها) این است که موجودات دیگر، دارای فهم و شعور نیستند و درکی از ارزش‌های اخلاقی ندارد و پست‌تر از نوع انسان‌اند. این تصور عمومی (گرچه صحیح نیست) ولی در مقام جدل منطقی می‌توان از آن در استدلال برای اثبات مطالب صحیح (دربرابر معتقدان به صحت آن تصور) استفاده کرد. این روش منطقی، همان است که خدای سبحان از آن به‌عنوان جدال احسن (و جادلهم بالتی هی أحسن) یادمی‌کند و خود در قرآن‌کریم از آن بهره برده است.

آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که همین تفسیر را اقتضا می‌کند. (مثلهم کمثل الکلب، إن تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث، کمثل الحمار یحمل أسفارا). همیشه در این‌گونه آیات، قاعدۀ مشخصی جاری است که انتظار منطقی از آدمی، در مناسباتش با هم‌نوع و ارتباطش با خدا و همۀ موجودات هستی، مبتنی بر توانایی‌ها و نقص‌های نوع انسان است.

هرگونه سستی و تن‌آسایی یا طغیان و سرکشی، او را از تعادل انسانی خارج می‌کند و نسبت او با سایر هم‌نوعان را همچون نسبت موجودات غیرانسانی با انسان‌ها می‌کند. این پدیده ازنظر خدای سبحان و عقل و منطق انسانی، قبیح است و مورد سرزنش و تقبیح و تحقیر، قرار می‌گیرد.

معمولاً برای تحقیر هرکس، از تصورات خود آن فرد یا افراد باید استفاده شود. در غیراین‌صورت، ممکن است شما کسی را به چیزی تشبیه کنید که از نظر شما تحقیر شمرده شود ولی از نظر مخاطب، نوعی تشبیه عادی و غیرتحقیرآمیز تلقی گردد. دراین‌صورت، مقصود شما حاصل نمی‌شود.

س۲. در ادامه سئوال قبل، مسئله وجود حجت الهی در روی زمین که از جنس انسان شناخته شده، مطرح می‌شود. باتوجه به نظرات جناب مدرسی طباطبایی در کتاب «مکتب

در فرایند تکامل»، اگر وجود حجت الهی در هر زمان لازم شمرده شود، نشانهٔ بستگی بقای عالم به بقای این حجت از نوع انسان است. آیا این نشانه‌ای از برتری انسان نمی‌باشد؟ (باتوجه به ناآشنایی اینجانب با مفاهیم دقیق مذهبی، لطفاً اگر برداشت ذکرشده از کتاب «مکتب در فرایند تکامل» را صحیح نمی‌شمارید، آن‌را اصلاح فرمایید).

هیچ‌گاه از یاد نبریم که ما در عالم تصورات انسانی قرار داریم (چون انسانیم). هرچه بگوییم و بشنویم و بخوانیم، با دستگاه تحلیل انسانی و منافع و مضار مادی و معنوی آدمی، آن را درک می‌کنیم و به دیگری می‌فهمانیم.

خدای سبحان نیز با همین امکانات انسانی، فرد یا افرادی را برای ایجاد ارتباط خود با آدمیان (از جنس آدمی) برمی‌گزیند. اینها حجج الهی برای آدمیان‌اند و بس. اگر خداوند می‌خواهد با ملائک اتمام حجت کند، از جنس خود آنان کسی را برمی‌گزیند (این سخن صریح قرآن است که در بحث‌های تفسیری، متن آن گزارش شده است). همین مطلب درمورد سایر موجودات نیز صادق است، چرا که پیامبر خدا برای هر قومی، باید از جنس خود آنان و رسانندهٔ پیام با زبان خود آنان باشد تا بتواند به‌عنوان «الگو، اسوه» قرار گیرد.

معنی ندارد که یک انسان، الگوی تمام‌عیار سایر حیوانات باشد، چرا که اقتضائات زندگی مادی و معنوی آنان متفاوت است. البته از قدرت خدای سبحان خارج نیست که در مقطعی خاص، پیامبر انسانی را عالِم به منطق حیوانات قرار دهد (همچون سلیمان) ولی این برخلاف قاعده و امری استثنایی است. شاید عکس آن هم تحقق یافته باشد، ما از همهٔ جزئیات امور گذشته و حال و آیندهٔ هستی اطلاعی نداریم تا بتوانیم منکر چیزی شویم که محتمل است.

من هیچ درک کامل و قانع‌کننده‌ای از وابسته بودن بقای کلیهٔ پدیده‌های هستی به بقای موجوداتی شریف و برگزیده از نوع انسان (پیامبران و امامان) ندارم. تنها

موجودی که بقای تمامی هستی در گرو بقای توجه و لطف و عنایت اوست، ذات مقدس خداوندی است و بس (کل شیئ هالک إلا وجهه). البته از کتاب مذکور (که من هم چون شما آن را مطالعه کرده‌ام) مطالب مهم‌تری دربارۀ «امامت» می‌توان برداشت کرد. گمان می‌کنم مقصود اصلی نویسنده، اثبات مطلب برداشت شده ازسوی شما (که اتفاقاً رواج هم دارد) نیست.

س۳. اگر محدودۀ عمل مذهب را منطقة الفراغ عقل بدانیم و عقل و خرد جمعی را ملاک تصمیم‌گیری در امور بدانیم، با واقعیت‌هایی نظیر تصمیم‌گیری جمعی عقلای بشر برای تسلیم‌شدن دربرابر اصالت قدرت چه باید کرد؟ مثال شما درمورد سازمان ملل‌متحد مثال مناسبی است. جمعی از عقلای بشر تصمیم به کسب منافع بیشتر دارند و دیگر عقلای بشر از سر ناتوانی، تسلیم شده‌اند. با دیدگاه ذکر شده، چه عاملی می‌تواند مانع این عقلای منفعت‌طلب باشد؟

مقصود من از اجماعیات عقلانی بشری، توافق عُقلا و دانشمندان است و بحث تسلیم‌شدن به قدرت در آن راه ندارد. یعنی نظریاتی که دانشمندان و عقلای بشر آن را مبتنی بر استدلال و منطق، می‌پذیرند، ملاک تصمیم‌گیری‌های عمومی بشری باید باشد. دراین‌صورت، شریعت محمدی(ص) نیز با آن موافق است. این به‌معنی امضایی‌بودن تمامی احکام غیرعبادی است.

محدودۀ خاص شریعت، منطقة الفراغ عقل است ولی در محدودۀ عقل و به‌هنگام اختلاف عقلا و وجود احتمالات مختلف عقلی که بدون رجحان یک طرف باقی‌مانده‌اند (که بیش از ۸۰درصد زندگی بشر را در بر می‌گیرد) شریعت به داوری دربین راهکارهای مختلف عقلانی و ترجیح یک‌طرف بر دیگری، اقدام می‌کند. این

مطلب را در مجموعهٔ پاسخ به نقدهای مربوط به بحث «عقل و شرع» توضیح داده‌ام.[۱]

بحث سازمان ملل، به‌عنوان نمادی که می‌تواند به نظریات مشترک عقلانی، جنبهٔ قانونی ببخشد، موردنظر من بوده است. البته باید ترکیب و تصمیم‌گیری در آن نیز مبتنی بر منطق و عقلانیت باشد. لازمهٔ این امر، اصلاحاتی مشخص در نحوهٔ تصمیم‌گیری‌ها و اعتبار اجرایی یافتن تصمیمات مجمع عمومی است. برای اطمینان از آنکه دولت‌ها نمایندگان واقعی مردم و عقلانیت موجود در کشور خود باشند بسیاری کارها باید صورت گیرد. مثلاً باید انتخابات تمامی کشورها زیرنظر سازمان ملل و بدون امکان حذف نامزدها ازسوی حکومت‌ها، برگزار شود و...

(باتوجه به این که هر عقلی منفعت‌طلبی را تأیید می‌کند و دربرابر وجدان عقلانی خویش قادر به هرگونه توجیهی است!)

منفعت‌طلبی در حد متعارف، امری کاملاً عقلانی و لازم است. فراتر رفتن از حد لازم و متعارف، البته منجر به عدم‌عقلانیت می‌شود. نابسامانی‌های موجود در زندگی جامعهٔ جهانی، ناشی از زیاده‌خواهی‌های دولت‌ها و برخی کشورها است. دولت‌ها در درون کشور خود به انحصارطلبی و نادیده‌گرفتن حقوق شهروندان و خصوصاً مخالفان سیاست‌های خود می‌پردازند و در تقابل با آن‌ها، عقلای جامعهٔ خود را منزوی کرده و امکان ارتباط آنان با جامعهٔ جهانی را از بین برده و یا به‌حداقل می‌رسانند.

برخی کشورها نیز با دمیدن روحیهٔ ملی‌گرایی افراطی در مردم خویش و یا بدون آن، شدیداً توسعه‌طلب‌اند و در روابط خارجی خود، از نادیده‌گرفتن حقوق سایر ملل و دول، پرهیز نمی‌کنند. این رفتارها غیرمنطقی و غیرعقلانی است و شریعت

---

۱. ر.ک: کتاب «شریعت عقلانی: در نسبت عقل و شرع» از همین نویسنده.

محمدی(ص) آن را تأیید نمی‌کند.

پس شاید بتوان تعریف منطقة الفراغ عقل را مجدداً بررسی کرد: آیا اثباتی برای امضایی بودن سایر احکام به‌جز نماز، روزه، و حج! وجود دارد؟ و آیا همین عقل نمی‌تواند برای نماز، روزه و حج معنایی ایجاد کند که از محدوده منطقة الفراغ عقل خارج شوند؟ (مثلاً حج را از جمله مواردی بداند که باتوجه به شرایط صدر اسلام، با تغییر ظاهری اندکی نسبت به مراسم زمان جاهلیت، برای مردم آن‌زمان که با این فرهنگ و رسوم آمیخته بودند تجویز شد و اکنون روح مراسم حج را می توان به‌نوعی دیگر به‌دست آورد؟ همان‌طور که می‌بینیم رفته‌رفته تغییرات فتوا در زمینهٔ حج، از طرف علما قابل پذیرش محسوب می‌شود و این آیا نشان از توجیه ما برای معانی اعمال نبوده است؟) یا در مسئله نماز و روزه آیا شناخت مفهوم و معنی موردنظر اسلام از انجام این اعمال، امکان آن‌را نمی‌دهد تا به شکل دیگری به آن‌ها دست پیدا کرد؟ (باتوجه به این نکته که ما نباید به‌دنبال این باشیم که پیامبر در آن‌زمان چه می‌کرده است، بلکه باید ببینیم اگر در حال‌حاضر بود چه می‌کرد).

برخی فقها به امضایی‌بودن اصول احکام عبادی نیز معتقدند. آنان به آیات قرآن و برخی روایات استناد می‌کنند که نشانگر وجود نماز، روزه و حج در امت‌های پیش از امت محمدی(ص) است. در قرآن‌کریم آمده است: «و ما کان صلاتهم عند البيت إلا مكائا و تصدية» یا «و اوصانی بالصلاة...» یا «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم.» البته دیدگاه رایج، با اطمینان از تأسیسی‌بودن شکل نماز و مجموعهٔ به‌هم‌پیوستهٔ مناسک حج و زمان خاص روزه در ماه رمضان در شریعت محمدی(ص)، دفاع می‌کند و موارد یادشده را امضایی نمی‌داند.

به‌گمان‌من مراعات شکل خاص نماز، زمان خاص و کیفیت امساک در روزه، و مجموعهٔ به‌هم‌پیوستهٔ مناسک در حج، شرعاً واجب است و نمی‌توان آن را تغییر داد.

این امور را عبادت خوانده‌اند و در امور عبادی، انگیزهٔ مهم و اساسی در تشریع موارد، آزمون پذیرش یا عدم‌پذیرش دستورات خداوندی است. گرچه انگیزه‌ها و منافع مهمهٔ دیگری نیز دارد.

در ادامهٔ این سئوال، اگر بپذیریم که مسئله شناخت و اعتقاد، غیرارادی و به‌خواست خدا می‌باشد، و انسان پس از اینکه خدا خود را به او شناساند، موظف به اطاعت از او است، آیا به غیر از وجدان انسانی (که شاید همان فطرت محسوب شود) عاملی برای تشخیص محدودهٔ عقل و شهوت وجود دارد؟ (مرز بین عدم‌پذیرش عقلانی و لجاجت ناشی از منفعت‌طلبی) و اگر وجدان معیار باشد، آیا نتیجه‌ای جز هرج و مرج در زندگی اجتماعی و سرگشتگی در زندگی فردی به‌دنبال نخواهد داشت؟ به‌این‌معنی که مثلاً در موارد زیادی افراد با انجام کاری احساس عذاب وجدان ندارند اما عقل بشر آن‌ها را محکوم می‌کند مثل کشتن افراد در جنگ که قطعاً در جنگ طرف ظالمی وجود دارد، درحالی‌که هر دوطرف وجدان آسوده‌ای دارند! یا کمک به تکدّی‌گران.

غیرارادی‌بودن پذیرش یا عدم‌پذیرش نظریات و عقاید به‌معنی غیرعقلانی‌بودن آن نیست. طبیعت آدمی به‌گونه‌ای قرار داده شده است که اگر سخن مستدل و منطقی را بشنود و دلیلی برخلاف شنیده‌های خویش نبیند، آن را می‌پذیرد و این رفتاری عقلانی است. البته ممکن است انسان، برخی سخنان غیرعقلانی را نیز باور کند. دراین‌صورت، اعتماد به گویندهٔ سخن، و عدم‌اطلاع از نظریهٔ مخالف، به‌گونه‌ای بوده است که پذیرش سخن او را ناگزیر ساخته است.

فطرت، همان‌چیزی است که خدای سبحان، آدمی را مبتنی بر آن سرشته است. توان و نیازهای جسمی و غرایز و توان و نیازهای روحی و معنوی، اجزای فطرت انسانی‌اند. حالت کاملاً طبیعی و متعادل مجموعهٔ این توانایی‌ها و نیازها را فطرت

می‌خوانند و به‌گمان‌من، بهره‌برداری متعادل از همین مجموعه را عقلانیت می‌نامند. عقلانیتی که به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود.

س۴. چگونه می‌توان برآورده‌شدن خواسته‌ها و آرزوها را با توسل به ائمه، در مقابل نظریهٔ شرک به خدا تحلیل کرد؟ و چگونه می‌توان این واقعیت را توضیح داد که در زندگی خصوصی افراد، حضور و نظارت ائمه احساس می‌شود و کمک آن‌ها در شرایط مختلف درک می‌شود؟

اگر خدا آن‌ها را موظف به کمک و محبت نسبت به مردم کرده است، پس نتیجه می‌گیریم که آن‌ها واسطهٔ کمک خدا هستند. نمی‌توان این‌مورد را با سایر وسایل رفع حاجات در زندگی مقایسه کرد (مثلاً طبیعت یا پزشک را وسایل خدا شمرد که محبت و کمک او محسوب می‌شوند). پس واسطهٔ لطف خدا بودن چگونه زیرسئوال می‌رود؟ و معادل شریک قراردادن آن‌ها با خدا شمرده می‌شود؟

خدای سبحان از آدمی انتظار دارد که بدون واسطه به ذات مقدس او توجه کند و هر خواسته‌ای را از او طلب کند (اُدعونی أستجب لکم). در این مسیر، هیچ‌کس را شریک نکند و باور کند که او از هرکسی، نزدیک‌تر و مهربان‌تر و تواناتر و داناتر است. اهل‌معرفت، این معنا را درمی‌یابند و رابطه‌ای عاشقانه و بی‌واسطه با معبود خویش برقرار می‌کنند.

اما بسیاری از آدمیان (اکثریت بیش از دوسوم آنان) این معانی را درک نمی‌کنند و گویا نمی‌توانند از توجه به واسطه‌ها و اولیاء الهی، چشم بپوشند. آنان به این‌گونه رفتارها، عادت کرده‌اند و علی‌رغم توصیه‌های الهی، باز هم در ذهنیت خود به نمادها و الگوهای بشری برمی‌گردند. عدم درک صحیح از توان و علم و رحمت الهی، و ناتوانی از درک و توجه به منشأ نور مطلق، آن‌ها را وادار کرده و می‌کند که به پرتو انوار الهی توجه کنند.

به‌گمان‌من، خدای سبحان باتوجه به ضعف اکثریت آدمیان دراین‌زمینه، به آنان تخفیف داده و این بی‌توجهی را درمورد آنان عفو کرده و می‌کند. حتی این بی‌توجهی بندگان خود را سبب بی‌توجهی به آنان قرار نمی‌دهد بلکه برخی از خواسته‌های آنان را نیز برآورده می‌کند.

اهل‌معرفت نیز نباید «کاسهٔ از آش داغ‌تر» باشند و به‌گونه‌ای اظهارنظر کنند که اکثریت بی‌توجه را از رحمت الهی، مأیوس کنند. البته تعلیم و راهنمایی افراد ناآگاه توسط اهل‌معرفت، مسئولیتی است که هیچ‌گاه تعطیل نمی‌شود، ولی باید باتوجه به میزان طاقت و تحمل آنان باشد. مطمئناً رحمت الهی چندان گسترده است که کسی را مأیوس نمی‌کند (لاتیأسوا من روح‌الله، إنه لا ییأس من روح‌الله إلا القوم الکافرون، لا تقنطوا من رحمة الله).

البته همین بی‌توجهی، از اهل‌معرفت پذیرفته نیست و آنان نباید در دعا و طرح نیازها، به غیرخدا توجه کنند. به‌گمان‌من، توجه به غیرخدا در نیایش‌ها و طرح نیازها برای بهره‌گیری از وسایل و ابزار غیرمادی، برای اهل‌معرفت جایز نیست، چرا که رفتاری مشرکانه است، گرچه شرک نیست.

باید دقت کرد که بین شرک و رفتار مشرکانه تفاوت معنی‌داری وجود دارد که نباید از آن غافل ماند. در متون شریعت محمدی(ص) نیز آشکارا تصریح شده است: «نسبت به افراد نادان، هفتاد گناه بخشوده می‌شود، پیش از آن که از افراد دانا، یک گناه بخشوده گردد» (و در جایی دیگر: حسنات الأبرار، سیّئات المقرّبین).

س۶. باتوجه به نزدیکی عقاید شما با امام موسی صدر، (از دیدگاه اینجانب) و عدم اشارهٔ شما به عقاید ایشان در مطالب خود، می‌خواستم نظر شما را درمورد شخصیت ایشان جویا شوم.

با کمال تأسف دست من از اندیشه‌های مکتوب ایشان تهی است. اجمالاً می‌دانم

که فردی روشن و خوش‌فکر بوده است. تلاش بی‌بدیل او در سازماندهی و مدیریت شیعیان لبنان، فراموش‌ناشدنی است. خداوند ایشان را در رحمت واسعهٔ خود قرار دهد (خواه زنده باشد و در دنیا، یا در آخرت). ولی گمان می‌کنم که وجههٔ سیاسی ایشان، چندان قوی و درخشان بوده، که مانع جدی تجلی وجههٔ علمی وی شده است.

۵ آذر ۱۳۸۶، فریمان

پاسخ اجمالی به یک پرسش کلامی درمورد وحی

برخی دوستان و مخاطبان، درمورد دیدگاه آقایـان دکتـر عبـدالکریم سـروش و دکتـر محمد مجتهدشبستری نسبت به «قرآن و وحی» نظر مرا خواسته بودند.

اجمالاً به‌اطلاع می‌رسانم که پس از بررسی دلایل نظریات گوناگون، به‌گمـان‌مـن، قرآن کلام خدا است و تلاش مؤمنانهٔ دانشـمندان یادشـده بـرای رفـع تعـارض بـین یافته‌های علمی و گزاره‌های قرآنی، گرچه ستودنی است ولی عقلاً منحصر در راهکار ارائه شده ازسوی ایشان نیست.

البته راهکار موردقبول آقایان، با تلقی و اظهارات شخص پیامبر از مقولهٔ وحـی و قرآن و یا با برداشت نزدیک‌ترین فرد از جنبـهٔ علمـی بـه پیـامبر گرامـی(ص) یعنـی علی‌بن ابی‌طالب(ع) و سایر اصحاب اهـل‌معرفـت پیـامبر (همچـون سـلمان) ظـاهراً سازگاری ندارد. این گمان من است که اجمالاً بیـان کـردم و تفصـیل آن در فرصـتی مناسب (إن‌شاءالله) ارائه خواهد شد. تا آن‌موقع، دوستان می‌توانند به عنوان کامل‌ترین جواب ارائه شده به رویکرد آقایان سروش و مجتهدشبستری (تاکنون)، به پاسخ استاد عزیزم آیـت‌الله منتظـری مراجعـه کننـد. شـاید ارجـاع بـه مـتن مسـتدل اسـتاد (کـه درخصوص بررسی خداشناسی مبتنی بر وحدت وجود یا وحدت شـهود، کـه مبنـای اساسی برای بررسی پدیدهٔ وحی و رسالت اسـت و بـدون نقـد و بررسـی جـدی آن نمی‌توان در این مباحثهٔ علمی وارد شد، می‌تواند کامل‌تر نیز بشود) راضی‌ام کنـد کـه حق دوستان را نسبت به دریافت پاسخ مستدل اجمالاً ادا کرده باشم.

اگر تاکنون چیزی در این‌زمینه ننوشته‌ام، به‌خاطر پرهیز از جوّ مسمومی اسـت کـه

فضای فرهنگی کشور را آلوده کرده است و دربرابر هر اظهارنظری اقدام به لشکرکشی و تکفیر و تفسیق می‌شود و رسانه‌های دولتی در سوءاستفاده از هر بیانی علیه صاحب‌نظران غیروابسته به دربار، کوتاهی نمی‌کنند و ترس من از آن بوده و هست که اظهارات مرا نیز مُثله کنند و از آن، اندک هیزمی برای سوزاندن اهل‌معرفت فراهم سازند.

امیدوارم روزی برسد که رویارویی اندیشه‌ها در ایران، در فضایی دوستانه و علمی و در معرض داوری همگان صورت گیرد و مراعات ادب و اخلاق انسانی در تمامی اظهارنظرهای مخالف و موافق، سرلوحهٔ رفتار همگان باشد تا موجب این‌همه تقیه و یا کتمان حقایق علمی نگردد.[۱]

۱. نویسنده متن کتاب «سفیر حق و صفیر وحی» پاسخ‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری به اشکال‌های دکتر عبدالکریم سروش (پاسخ اول مورخ ۳۱ فروردین ۱۳۸۷، ص ۱ تا ۴۷) را در اینجا عیناً نقل کرده است.

مجموعه آثار احمد قابل

(انتشارات شریعت عقلانی، فضای مجازی، ۱۳۹۲)

الف. آثار منتشر شده:

۱. «نقد فرهنگ خشونت»، یادداشت‌های سیاسی ۷۹-۱۳۷۵، ۳۷۶ صفحه، انتشارات سرائی، تهران ۱۳۸۱

۲. «اسلام و تأمین اجتماعی (مبانی و راه‌کارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن، روایات، اخلاق و فقه اسلامی)»،۴۸۶ صفحه، موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۸۳

۳. «مبانی شریعت»، مباحثی در مبانی و اصول فقه، ۳۵۶ صفحه، مرداد ۱۳۹۱

۴. «نقد خودکامگی»، یادداشت‌های سیاسی و اشعار ۸۸-۱۳۸۰، ۴۵۴ صفحه آذر ۱۳۹۱

۵. «وصیت به ملّت ایران: یادداشت‌های سیاسی و مصاحبه‌ها ۱۳۸۸-۹۱»، ۴۲۰ صفحه، آبان ۱۳۹۱

۶. «بیم و امیدهای دینداری (سخنرانی‌ها ۸۸-۱۳۸۳)»، ۲۸۳ صفحه، بهمن ۱۳۹۱

۷. «شریعت عقلانی؛ مقالاتی در نسبت عقل و شرع (۱۳۸۳-۸۷)»، ۳۲۸ صفحه، بهمن ۱۳۹۱

۸. «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها(مقالات فقهی و پاسخ به پرسش‌های دینی ۸۹-۱۳۸۲)»، ۲۹۰ صفحه، فروردین ۱۳۹۲.

- «یادنامه: احمد قابل به‌روایت خانواده، دوستان و علاقه‌مندان»، ۴۹۸صفحه، اسفند ۱۳۹۱

ب. آثار در دست انتشار

۹. احکام بانوان در شریعت محمدی: حجاب، برتری مردان؟ ازدواج موقت، حق جدایی، ارث و... (۸۷-۱۳۸۲)

۱۰. احکام جزائی در شریعت محمدی: ارتداد، رجم، مهدورالدم، بازداشت موقت، اعتراف گیری نامشروع و قضاوت (۹۰-۱۳۸۲)